ERNST CASSIRER



EL MITO DEL ESTADO

Traducción de
Eduardo Nicol

ERNST CASSIRER

El Mito del Estado

COLECCION



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO

Primera edición en inglés, 1946
Primera edición en español, 1947
Segunda edición (Col. Popular), 1968
Décima reimpresión, 2004

Cassirer, Ernst
El mito del Estado / Ernst Cassirer ; trad. de Eduardo Nicol. — México : FCE, 1968
363 p. ; 17 x 11 cm — (Colec. Popular ; 90)
Título original the Mith of State
ISBN 968-16-0964-6

1. Estado, El 2. Ciencias Políticas I. Nicol, Eduardo tr. II. Ser III. t

LC JC251 C318 Dewey 320.1 C345m

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fondodeculturaeconomica.com

Título original:
The Myth of State

ISBN 968-16-0964-6

Impreso en México • *Printed in Mexico*

PRIMERA PARTE

¿QUE ES EL MITO?

I

LA ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO MITICO

En los últimos treinta años, en el período entre la primera guerra mundial y la segunda, no sólo hemos pasado una grave crisis en nuestra vida política y social, sino que también hemos tenido que enfrentarnos a nuevos problemas teóricos. Hemos experimentado un cambio radical en las formas del pensamiento político. Surgieron nuevas cuestiones y se dieron nuevas respuestas. Problemas que fueron desconocidos para los pensadores políticos del siglo XVIII y del XIX se han presentado súbitamente en primer plano. Tal vez el carácter más importante, y el más alarmante, que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico. La preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional en algunos de nuestros sistemas políticos modernos es manifiesta. Después de una lucha breve y violenta, el pensamiento mítico pareció que obtenía una victoria clara y definitiva. ¿Cómo fué posible esta victoria? ¿Cómo podemos explicar este nuevo fenómeno que tan súbitamente apareció en nuestro horizonte político y que, en cierto sentido, parecía trastornar nuestras previas ideas sobre el carácter de nuestra vida intelectual y social?

Si consideramos el estado presente de nuestra vida cultural, tenemos la impresión inmediata de que hay un abismo profundo entre dos campos diferentes. Cuando llega el momento de la acción política, el hombre parece obedecer a unas reglas enteramente distintas de las reconocidas en todas sus actividades meramente teóricas. Nadie pensaría en resolver un problema de ciencia natural o un problema técnico mediante los métodos que se recomiendan y se ponen en acción

para solucionar cuestiones políticas. En el primer caso, nunca aspiramos al empleo de método alguno que no sea racional. El método racional ocupa este campo firmemente y parece ampliarlo sin cesar. El conocimiento científico y el dominio técnico de la naturaleza obtienen cada día nuevas e inauditas victorias. Pero en la vida práctica y social del hombre, la derrota del pensamiento racional parece ser completa e irrevocable. En este dominio, el hombre moderno parece que tuviera que olvidar todo lo que ha aprendido en el desarrollo de su vida intelectual. Se le induce a que regrese a las primeras fases rudimentarias de la cultura humana. En este punto, el pensamiento racional y el científico confiesan abiertamente su fracaso; se rinden ante su más peligroso enemigo.

Con el fin de encontrar una explicación a este fenómeno que, al principio, parece perturbar todos nuestros pensamientos y contrariar nuestros cánones lógicos, debemos empezar desde el comienzo. Nadie puede lograr la comprensión del origen, el carácter y la influencia de nuestros mitos políticos modernos sin dar antes la respuesta a una cuestión preliminar. Debemos conocer lo que *es* el mito antes de que podamos explicar cómo *opera*. Sólo podremos dar razón de sus efectos especiales cuando hayamos aclarado a fondo su naturaleza general.

¿Qué quiere decir el mito? ¿Cuál es su función en la vida cultural del hombre? Tan pronto como planteamos esta cuestión, nos vemos envueltos en una gran batalla entre opiniones contrapuestas. En este caso, el rasgo desconcertante no es la falta, sino la abundancia de material empírico. El problema ha sido abordado desde todos los ángulos. Lo mismo el desarrollo histórico del pensamiento mítico que sus fundamentos psicológicos han sido cuidadosamente estudiados. Filósofos, etnólogos, antropólogos, psicólogos, sociólogos, han participado en estos estudios. Parece que ahora disponemos de todos los hechos; tenemos una mitología comparada que abarca todas las partes del mundo y nos conduce desde las formas más elementales hasta las concepciones más elaboradas y desarrolladas. Por lo que se refiere a nuestros *datos*, la

cadena parece estar cerrada: no falta ningún anillo esencial. Pero la *teoría* del mito es todavía objeto de grandes controversias. Cada escuela da una respuesta diferente; y algunas de estas respuestas están en flagrante contradicción con otras. Una teoría filosófica del mito tiene que empezar por este punto.

Muchos antropólogos han afirmado que el mito es, en resumidas cuentas, un fenómeno muy simple, para el que no se requiere propiamente una complicada explicación psicológica o filosófica. Es la simplicidad misma, pues no se trata sino de la *sancta simplicitas* del género humano. No es el producto de la reflexión o el pensamiento, ni basta con describirlo como el resultado de la imaginación humana. La sola imaginación no puede explicar todas sus incongruencias y sus fantásticos y grotescos elementos. El responsable de esos absurdos y contradicciones sería más bien la *Urdummheit* del hombre. Sin esta "primitiva estupidez" no existiría el mito.

A primera vista, esta explicación puede parecer muy plausible. Sin embargo, en cuanto iniciamos el estudio del desenvolvimiento del pensamiento mítico en la historia humana, se nos presenta una dificultad importante. Históricamente, no hallamos ninguna gran cultura que no esté dominada por elementos míticos y penetrada de ellos. ¿Diremos entonces que todas esas culturas —la babilónica, la egipcia, la china, la india, la griega— no son más que disfraces y máscaras de la "primitiva estupidez" del hombre, y que, en el fondo, carecen de positivo valor y significación?

Los historiadores de la civilización humana no pudieron aceptar nunca esta opinión. Tuvieron que buscar una explicación mejor y más apropiada. Pero sus respuestas fueron, en la mayoría de los casos, tan divergentes como sus intereses científicos. Tal vez podamos ilustrar mejor su actitud mediante un símil. Hay una escena en el *Fausto* de Goethe en la que vemos a Fausto en la cocina de la bruja, esperando el brevaje por virtud del cual recobrará su juventud. De pie ante un espejo encantado, tiene de repente una visión mara-

villosa. En ese espejo aparece la imagen de una mujer de sobrenatural belleza. Se queda extasiado y hechizado. Pero Mefistófeles, que está a su lado, se mofa de su entusiasmo. El es más avisado; él sabe que lo que ha visto Fausto no es la forma de una mujer real, sino la criatura de su propia mente.

Podemos recordar esta escena al estudiar las diversas teorías que, en el siglo XIX, compiten unas con otras en sus explicaciones del misterio del mito. Los poetas y filósofos románticos fueron los primeros en beber de la copa mágica del mito. Se sintieron renovados y rejuvenecidos. Desde entonces, todas las cosas las vieron bajo un aspecto nuevo y transformado. No pudieron regresar al mundo común —al mundo del *profanum vulgus*. Para los verdaderos románticos, no podía existir una diferencia señalada entre la realidad y el mito; cabía ahí tan poco como entre poesía y verdad. Poesía y verdad, realidad y mito, se interpenetraban y coincidían la una con la otra. "Poesía —dijo Novalis— es lo absoluta y auténticamente real. Este es el meollo de mi filosofía. Cuanto más poética, más verdadera."[1]

Las consecuencias de esta filosofía romántica las derivó Schelling en su *Sistema de Idealismo Trascendental,* y, más tarde, en sus *Conferencias sobre la Filosofía de la Mitología y la Revelación.* No cabe un contraste más acusado que el que ofrecen las opiniones de estas conferencias y el juicio de los filósofos de la Ilustración. Lo que aquí encontramos es un cambio completo de todos los valores anteriores. El mito, que había ocupado el rango inferior, fué súbitamente promovido a la más alta dignidad. El sistema de Schelling era un "sistema de la identidad". En un sistema como éste no podía establecerse una brusca distinción entre el mundo "subjetivo" y el "objetivo". El universo es un universo espiritual —y este universo espiritual forma un todo entero, orgánico y continuo. Es una falsa tendencia del pensamiento, una mera abstracción, lo que ha conducido a la separación entre lo "ideal" y lo "real". Lo uno y lo otro no se oponen: coinciden el uno

1 Novalis, fr. 31, en "Schriften", ed. Jacob Minor (Jena, E. Diederichs, 1907), III, 11.

con el otro. Partiendo de este supuesto, Schelling elaboró en sus conferencias una concepción enteramente nueva del papel del mito. Fué una síntesis de filosofía, historia, mito, poesía, como nunca se había ofrecido.

Las generaciones posteriores se formaron una idea más cabal del carácter del mito. Ya no les importaba la metafísica. Abordaron el problema por el lado empírico, y trataron de resolverlo por métodos empíricos. Pero el viejo hechizo no se desvaneció nunca enteramente. Los investigadores seguían encontrando todavía en el mito aquellos objetos que les eran más familiares. En el fondo, las diferentes escuelas vieron en el espejo mágico del mito el reflejo de sus mismos rostros solamente. El lingüista encontró en él un mundo de palabras y nombres, el filósofo encontró una "filosofía primitiva", el psiquiatra un fenómeno neurótico altamente interesante y complicado.

Desde el punto de vista del científico, había dos modos diferentes de formular la cuestión. El mundo mítico podría ser explicado de acuerdo con los mismos principios que el mundo teórico, o sea el mundo del hombre de ciencia. O bien podría dirigirse la intención hacia el lado opuesto: en vez de buscar una similitud entre los dos mundos, se insistiría en su inconmensurabilidad, en su radical e irreconciliable distinción. Difícilmente se podría decidir esta lucha entre las diferentes escuelas mediante criterios puramente lógicos. En un importante capítulo de su *Crítica de la Razón Pura,* Kant trata de una oposición fundamental en el método de la interpretación científica. Según él, hay dos grupos de investigadores y científicos. El primero sigue el principio de la "homogeneidad", el otro el principio de la "especificación". El primero trata de reducir los más diversos fenómenos a un común denominador, mientras que el otro rechaza esta pretendida unidad o similitud: en vez de subrayar los rasgos comunes, anda siempre en busca de las diferencias. De acuerdo con los principios de la misma filosofía kantiana, las dos posiciones no están realmente en conflicto una con otra, pues no expresan ninguna diferencia *ontológica* fundamental, ninguna di-

ferencia en la naturaleza y esencia de "las cosas en sí mismas". Representan más bien un interés dual de la razón humana. El conocimiento humano sólo puede alcanzar su fin siguiendo ambos caminos y satisfaciendo ambos intereses. Tiene que actuar de acuerdo con los dos "principios reguladores": los principios de la similitud y la disimilitud, de la homegeneidad y la heterogeneidad. Para el funcionamiento de la razón humana, ambas máximas son igualmente indispensables. El principio lógico del género, que postula la identidad, está compensado por otro principio, o sea el de la especie, el cual requiere la multiplicidad y diversidad de las cosas, y prescribe que el entendimiento no debe prestarle al uno más atención que al otro. "Esta distinción, dice Kant, se muestra en la distinta manera de pensar de los estudiosos de la naturaleza, algunos de los cuales... son casi adversos a la heterogeneidad, y siempre atentos a la unidad del género; mientras que otros... se esfuerzan siempre por dividir la naturaleza en tantas variedades, que uno puede casi perder enteramente la esperanza de poder distribuir sus fenómenos de acuerdo con principios generales."[2]

Lo que dice Kant aquí sobre el estudio de los fenómenos naturales vale igualmente para el estudio de los culturales. Si examinamos las diversas interpretaciones del pensamiento mítico que han ofrecido los investigadores en el siglo XIX y el XX, encontramos sorprendentes ejemplos de ambas actitudes. No faltaron investigadores de gran autoridad que negasen que hubiera ninguna diferencia estricta entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico. La mente primitiva era, naturalmente, muy inferior a la científica, por lo que se refiere a la simple masa de los hechos conocidos, al volumen de los testimonios empíricos. Pero en cuanto a la interpretación de estos hechos, estaba de completo acuerdo con nuestra manera de pensar y razonar. Esta opinión se mantiene, por ejemplo, en una obra que, más que otra alguna, es representativa de

2 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, "Werke", ed. Cassirer, III, 445.

la nueva ciencia de antropología empírica que empezó a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XX.

La Rama Dorada de Sir James Frazer se ha convertido en una rica mina para toda clase de investigaciones antropológicas. Sus quince volúmenes contienen un material enorme, tomado de todas las partes del mundo y de las fuentes más heterogéneas. Pero Frazer no se contentó con recoger los fenómenos del pensamiento mítico y ordenarlos bajo encabezados generales. Trató de comprenderlos —y se convenció de que su labor era imposible mientras el mito fuera considerado todavía una provincia aislada del pensamiento humano. Tenemos, de una vez por todas, que terminar con este aislamiento. El pensamiento humano no admite ninguna heterogeneidad radical. Desde el principio hasa el fin, desde los primeros pasos rudimentarios hasta las más elevadas creaciones, permanece siempre el mismo; es homogéneo y uniforme. Frazer aplicó este principio director al análisis de la magia, en los dos primeros volúmenes de su obra. De acuerdo con esta teoría, el hombre que ejecuta un rito mágico no difiere, en principio, del hombre de ciencia que hace en su laboratorio un experimento de física o de química. El hechicero, el curandero de las tribus primitivas, y el científico moderno, piensan y actúan según los mismos principios. Dice Frazer: "Dondequiera que la magia simpatética se ofrece en su forma pura y sin adulteraciones, supone que en la naturaleza los acontecimientos se siguen uno al otro necesaria e invariablemente, sin intervención de agente alguno espiritual o personal. Así pues, su concepto fundamental es idéntico al de la ciencia moderna; por debajo del sistema entero hay una fe, implícita pero real y firme, en el orden y la uniformidad de la naturaleza. El mago no duda de que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos, de que la ejecución de una ceremonia apropiada, junto con el hechizo requerido, promoverá inevitablemente los resultados deseados... De este modo, la analogía entre las concepciones mágicas del mundo y las científicas es marcada. En ambas, la sucesión de los acontecimientos es perfectamente regular y cierta, y está de-

terminada por leyes inmutables, cuyo proceder puede ser previsto y calculado con precisión; los elementos de capricho, de azar y de accidente están proscritos del curso de la naturaleza... El defecto fatal de la magia no reside en el supuesto general de la secuencia de los acontecimientos determinada por ley, sino en la errónea concepción de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esta secuencia... Todos los ritos mágicos son aplicaciones erróneas de una u otra de las dos grandes leyes fundamentales del pensamiento, a saber, la asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad en el espacio y en el tiempo... Los principios de asociación son excelentes en sí mismos, y en verdad absolutamente esenciales para el funcionamiento de la mente humana. Legítimamente aplicados, conducen a la ciencia; ilegítimamente aplicados, conducen a la magia, la hermana bastarda de la ciencia."[3]

Frazer no fué el único que sostuvo esta opinión. Prosiguió una tradición que se remonta a los comienzos de la antropología científica en el siglo XIX. En 1871, Sir E. B. Tylor había publicado su libro *Primitive Culture.* Pero, aunque hablando de cultura primitiva, se negaba a aceptar la idea de una supuesta "mente primitiva". Según Tylor, no hay diferencia esencial entre la mente del salvaje y la del hombre civilizado. Los pensamientos del salvaje pueden parecer grotescos, a primera vista; pero no son en modo alguno confusos o contradictorios. En cierto sentido, la lógica del salvaje es impecable. La gran diferencia entre las interpretaciones del mundo del salvaje y nuestras concepciones no estriba en las *formas* del pensamiento, las reglas del razonamiento y la argumentación, sino en el *material,* en los datos a los cuales se aplican estas reglas. Una vez que hemos comprendido el ca-

3 Sir J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* parte I: *The Magic Art and the Evolution of Kings* (3ª ed., Nueva York, Macmillan & Co., 1935). I, 220. Trad. española del compendio en un volumen de esta obra, por Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, en Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1944.

rácter de estos datos, podemos colocarnos en el lugar del salvaje: pensar sus pensamientos y penetrar en sus afectos.

De acuerdo con Tylor, el primer requisito para un estudio sistemático de las razas inferiores es formular una definición rudimentaria de la religión. En esta definición no podemos incluir la creencia en una divinidad suprema, en un juicio posterior a la muerte, ni la adoración de ídolos o la práctica de los sacrificios. Un estudio más detenido de los datos etnológicos nos convence de que todos estos caracteres no son prerrequisitos necesarios. Nos dan solamente una perspectiva especial, pero no un aspecto universal de la vida religiosa. "Una definición estrecha como ésa tiene el defecto de identificar a la religión más bien con algunos desenvolvimientos particulares que con el motivo más profundo que les es fundamental. Es preferible regresar desde luego a esta fuente esencial y mantener, como definición mínima de la religión, la creencia en unos Seres Espirituales." El propósito del libro de Tylor era investigar, bajo el nombre de Animismo, la doctrina recóndita de los Seres Espirituales, en la que encarna la esencia misma de la filosofía espiritualista, opuesta a la materialista.[4]

No es menester que entremos aquí en detalles sobre la conocida teoría del animismo de Tylor; lo que nos interesa no son tanto los resultados de su labor cuanto su método. Tylor llevó a sus extremos el principio metodológico que en la *Crítica de la Razón Pura* fué llamado "principio de homogeneidad". En su libro se borra casi enteramente toda diferencia entre la mente del hombre primitivo y la del civilizado. El primitivo obra y piensa como un verdadero filósofo. Combina los datos de su experiencia sensible y trata de llevarlos a un orden coherente y sistemático. Si aceptamos la descripción de Tylor, debemos afirmar que entre las formas más toscas del animismo y los sistemas filosóficos y teológicos más elaborados y avanzados sólo hay una diferencia de grado. Ambos tienen un punto de partida común y se mue-

[4] Sir Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture* (Londres, 1871), cap. XI, pp. 417-502.

ven en torno a un mismo centro. El constante milagro y el terror constante de los hombres –lo mismo los salvajes que los filósofos– es en todo tiempo el fenómeno de la muerte. Animismo y metafísica no son más que intentos diferentes de avenirse con el hecho de la muerte; de interpretarlo de un modo racional y comprensible. Los métodos de interpretación difieren ampliamente, pero el fin a que aspiran es siempre el mismo.

"En primer lugar ¿cuál es la diferencia entre un cuerpo viviente y uno muerto? ¿Cuál es la causa del andar y el dormir, de los síncopes, la enfermedad y la muerte? En segundo lugar ¿qué son esas formas humanas que aparecen en los sueños y visiones? Observando estos grupos de fenómenos, los primitivos filósofos salvajes dieron probablemente el primer paso hacia la conclusión evidente de que hay en el hombre dos cosas que le pertenecen, a saber, una vida y un fantasma. Ambas están patentemente en conexión directa con el cuerpo: la vida, como algo que le permite sentir y pensar y actuar; el fantasma, como su imagen o segundo yo. Se percibe, además, que ambas son cosas separables del cuerpo: la vida por cuanto puede retirarse y dejarlo insensible o muerto; el fantasma, por cuanto puede aparecérsele a la gente a distancia de su cuerpo. El segundo paso pudiera también parecer que el salvaje lo diera fácilmente, siendo como es tan extremadamente difícil que el hombre civilizado lo deshaga. Consiste meramente en combinar la vida y el fantasma. Si ambos pertenecen al cuerpo ¿por qué no se pertenecerían también el uno al otro, por qué no serían manifestaciones de una y la misma alma? Considerémoslas entonces como unidas, y el resultado es la conocida concepción que puede ser descrita como un alma que aparece, un alma fantasmal... Esas opiniones extendidas por todo el mundo no son productos arbitrarios o convencionales; menos aún puede ser justificado pensar que su uniformidad sea debida a una intercomunicación de ningún género. Son doctrinas que responden de la manera más poderosa al testimonio directo de los sentidos del hom-

bre, tal como es interpretado por la filosofía primitiva con una notable coherencia racional."[5]

El reverso de esta concepción lo encontramos en la bien conocida descripción que ofrece Lévy-Bruhl de la "mentalidad primitiva". De acuerdo con Lévy-Bruhl, la tarea que se habían propuesto las teorías anteriores era imposible –una contradicción en los términos. Es en vano que busquemos una medida común para la mentalidad primitiva y la nuestra propia. No pertenecen las dos al mismo género; se oponen la una a la otra radicalmente. Las reglas que al hombre civilizado le parecen indiscutibles e inviolables son enteramente desconocidas en el pensamiento primitivo, y constantemente infringidas. La mente del salvaje es incapaz de todos los procesos de argumentación y raciocinio que le fueron atribuídos en las teorías de Frazer y de Tylor. No es una mente lógica, sino "prelógica" o mística. Aun los principios más elementales de nuestra lógica los contraviene esta mente mística. El salvaje vive en su propio mundo, un mundo impermeable a la experiencia e inaccesible a nuestras formas de pensamiento.[6]

¿Cómo debemos resolver esta controversia? Si Kant estaba en lo cierto, debemos decir que no existe un criterio estrictamente objetivo que nos guíe para esta decisión. Pues la cuestión no es ontológica o fáctica, sino metodológica. Tanto el principio de "homogeneidad" como el de "heterogeneidad" describen sólo tendencias diversas del pensamiento científico y diversos intereses de la razón humana. "Cuando se adoptan como constitutivos unos principios puramente reguladores, dice Kant, pueden convertirse en contradictorios como principios objetivos. Sin embargo, si se adoptan solamente como *máximas*, no hay contradicción real; lo que causa los distintos modos de pensar son solamente los distintos intereses de la razón. En realidad, la razón sólo tiene un interés, y

[5] Tylor, *op. cit.*, I, 428 *s.*

[6] Véase Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (París, Alcan, 1910), Introducción.

el conflicto entre sus máximas surge solamente de una diferencia y una limitación mutua de sus métodos, por los cuales ese interés tiene que ser satisfecho. De este modo, un filósofo está más influído por el interés de la diversidad (de acuerdo con el principio de la especificación), otro por el interés de la *unidad* (de acuerdo con el principio de la agregación). Cada uno cree que ha derivado su juicio de su penetración en el objeto, aunque lo debe enteramente a una mayor o menor fidelidad a uno de los dos principios, ninguno de los cuales descansa en terreno objetivo, sino tan sólo en un interés de la razón, por lo cual debieran ser llamados máximas y no principios... No es sino el interés dual de la razón, de la cual unos aprecian una parte, otros la otra... Pero esta diferencia entre las dos máximas de la diversidad y la unidad de la naturaleza puede acomodarse fácilmente, a pesar de que, mientras se tomen como conocimiento objetivo, no sólo causan disputas, sino que crean verdaderos impedimentos que estorban el progreso de la verdad, hasta que se encuentra un medio de reconciliar los intereses contradictorios y dar satisfacción a la razón."[7]

De hecho, es imposible alcanzar una visión clara del carácter del pensamiento mítico sin combinar las dos tendencias de pensamiento aparentemente opuestas que representan, de una parte, Frazer y Tylor, y Lévy-Bruhl de la otra. En la obra de Tylor se describe al salvaje como un "filósofo primitivo" que desarrolla un sistema de metafísica o de teología. Se dice que el animismo es el terreno fundamental en que opera la filosofía de la religión, desde la del salvaje hasta la del hombre civilizado. "Aunque, a primera vista, parece que ofrezca nada más una definición pobre y escueta de un mínimo de religión, se verá que es prácticamente suficiente; pues, donde están las raíces, ahí generalmente aparecerán las ramas..." El animismo, en verdad, es "una filosofía univer-

7 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, "Werke", ed. Cassirer, III, 455.

sal, cuya teoría es la creencia y cuya práctica es el culto".[8] Les es común a los "antiguos filósofos salvajes" y a los más refinados y elaborados conceptos del pensamiento metafísico.[8]

Es evidente que, en esta descripción, el pensamiento mítico ha perdido una de sus principales características. Se ha intelectualizado enteramente. Si aceptamos sus premisas, debemos aceptar todas sus conclusiones; pues estas conclusiones se siguen de una manera completamente natural y, en verdad, inevitable, de sus datos originales. En virtud de esta concepción, el mito se convierte como si dijéramos en una cadena de silogismos que sigue todas las reglas bien sabidas del silogismo. Lo que se pierde enteramente de vista en esta teoría es el elemento "irracional" del mito, el trasfondo emotivo del que se origina y junto con el cual se sostiene y se cae.

Por otra parte, es fácil descubrir que la teoría de Lévy-Bruhl falla por el lado opuesto. Si esta teoría fuese cierta, sería imposible todo análisis del pensamiento mítico. Pues ¿en qué consiste tal análisis sino en un intento de *comprender* el mito, es decir, de reducirlo a ciertos hechos psicológicos o principios lógicos conocidos y diferentes? Si estos hechos o principios no se encuentran, si no hay punto de contacto entre nuestra propia mente y la mente mística o prelógica, tenemos entonces que abandonar toda esperanza de encontrar un punto de abordaje al mundo mítico. Este mundo permanecería para siempre como un libro cerrado. Pero ¿no representa acaso la teoría misma de Lévy-Bruhl un intento de leer este libro, de descifrar los jeroglíficos del mito? Cierto es que no aspiramos a encontrar una correspondencia punto por punto entre nuestras formas lógicas de pensamiento y las formas del pensamiento mítico. Pero si no hubiera conexión alguna, si se movieran en planos enteramente distintos, todo intento de comprender el mito estaría condenado al fracaso.

Y existen aún otras razones para convencernos de que la

[8] Tylor, *op. cit.*, pp. 426 *s.*

descripción de la mentalidad primitiva que dan las obras de Lévy-Bruhl[9] sigue siendo, en un punto esencial, inconclusa e inadecuada. Lévy-Bruhl admite y subraya la íntima relación entre el mito y el lenguaje. Una parte especial de su obra está dedicada a los problemas lingüísticos, trata de las lenguas que hablan las tribus salvajes. En estas lenguas encuentra Lévy-Bruhl todas esas características que él atribuyó a la mentalidad primitiva. También ellas están llenas de elementos diametralmente opuestos a nuestros propios modos de pensar. Pero este juicio no armoniza con nuestra experiencia lingüística. Los más expertos en este campo, los hombres que han dedicado sus vidas a la investigación del lenguaje de las tribus salvajes, han llegado a una conclusión opuesta. A. Meillet, quien ha escrito una obra sobre las lenguas del mundo, nos ha dicho que ningún idioma conocido puede darnos la más ligera idea de lo que pueda ser un lenguaje primitivo. El lenguaje nos muestra siempre una estructura lógica cabal y definida, lo mismo en su sistema fonético que en su sistema morfológico. No poseemos testimonio alguno de un lenguaje "prelógico" —el único que, según la teoría de Lévy-Bruhl, correspondería al estado mental prelógico. Claro está que no debemos entender el término "lógico" en un sentido demasiado estrecho. No podemos suponer que las categorías aristotélicas del pensamiento, o los elementos de nuestro sistema de las partes de la oración, o las reglas de nuestra sintaxis griega y latina, aparezcan en las lenguas de las tribus aborígenes de América. Tales suposiciones fallarían; pero esto no prueba que esas lenguas sean en modo alguno "ilógicas", o siquiera menos lógicas que las nuestras. Si bien son incapaces de expresar ciertas diferencias que a nosotros nos parecen esenciales y necesarias, en cambio nos sorprenden a menudo por la variedad y la sutileza de unas distinciones que no hallamos en nuestras propias lenguas y que en modo alguno son insignificantes. Franz Boas, el gran lingüista y antropólogo,

9 Véase también *La mentalité primitive* (Paris, 1922) y *L'âme primitive* (Paris, 1928).

que murió en 1942, en uno de los últimos ensayos que publicó —"Lenguaje y Cultura"— observaba agudamente que la lectura de nuestros periódicos podríamos hacerla nosotros con mayor satisfacción si nuestro lenguaje, así como el idioma indio kwakiutl, nos obligara a decir si un informe está basado en la propia experiencia, en una inferencia o un rumor, o bien si el que lo reporta lo ha soñado.[10]

Cuanto se dice de las lenguas "primitivas" vale también para el pensamiento primitivo. Su estructura puede parecernos extraña y paradójica; pero no carece nunca de una estructura lógica definida. Ni siquiera el hombre no civilizado puede vivir en un mundo sin un constante esfuerzo por comprenderlo. Para este propósito tiene que elaborar y hacer uso de ciertas formas generales o categorías de pensamiento. Ciertamente, no podemos admitir la descripción que hace Tylor del "filósofo salvaje", que llega a sus conclusiones por una vía puramente especulativa. El salvaje no es un pensador discursivo ni un dialéctico. Sin embargo, encontramos en él, en un estado rudimentario e implícito, la misma capacidad de análisis y síntesis, de discernimiento y unificación que, según Platón decía, constituyen y caracterizan el arte dialéctico. Cuando estudiamos ciertas formas muy primitivas de pensamiento religioso y mítico —por ejemplo, la religión de las sociedades totémicas— nos sorprende descubrir hasta qué grado la mente primitiva siente el deseo y la necesidad de discernir y dividir, de ordenar y clasificar los elementos de su contorno. Apenas hay nada que escape a este apremio constante de clasificación. No sólo se divide a la sociedad humana en diferentes clases, tribus, clanes, que tienen diferentes funciones, costumbres y deberes sociales. La misma división aparece en todas partes en la naturaleza. El mundo físico es, a este respecto, el duplicado exacto y la contrapar-

[10] Véase Roman Jakobson, "Franz Boas' Approach to Language". *International Journal of American Linguistics*, vol. X, nº 4 (octubre, 1944).

tida del mundo social. Plantas, animales, seres orgánicos y objetos de naturaleza inorgánica, substancias y cualidades, todos quedan igualmente afectados por esta clasificación. Los cuatro puntos cardinales, Norte, Sur, Este y Oeste; los diferentes colores; los cuerpos celestes; todos pertenecen a una clase especial. En algunas tribus australianas, en las cuales todos los hombres y las mujeres pertenecen o bien al clan del Canguro, o bien al de la Culebra, se dice que las nubes pertenecen al primero de estos clanes, mientras que el sol pertenece al segundo. Todo esto puede parecer completamente arbitrario y fantástico. Pero no debemos olvidar que toda división presupone un *fundamentum divisionis.* Este principio director no nos es dado por la naturaleza de las cosas en sí mismas. Depende de nuestros intereses teóricos y prácticos. Es manifiesto que estos intereses no son los mismos en esas primitivas divisiones del mundo que en nuestras clasificaciones científicas. Pero esta no es la cuestión que se debate. Lo que importa aquí no es el contenido, sino la forma de clasificación; y esta forma es enteramente lógica. Lo que aquí encontramos no es en modo alguno la falta de un orden; es más bien una hipertrofia, una preponderancia y exuberancia del "instinto de clasificación".[11] Los resultados de esos primeros intentos de análisis y sistematización del mundo de la experiencia sensorial son bien distintos de los nuestros. Pero los procesos mismos son muy parecidos, y expresan el mismo deseo de la naturaleza humana de avenirse con la realidad, de vivir en un universo ordenado, y de superar el estado caótico en el cual las cosas y los pensamientos no han adquirido todavía forma definida y estructura.

11 Ejemplos concretos de estos métodos "primitivos" de clasificación se encuentran en mi ensayo *Die Begriffsform im mythischen Denken,* "Studien der Bibliothek Warburg" (Leipzig, 1922), I. Véase también Émile Durkheim y Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification", *Année sociologique,* VI (París, 1901-02).

II

MITO Y LENGUAJE

En *Primitive Culture* Tylor propuso una teoría antropológica basada en principios biológicos generales. El fué uno de los primeros en aplicar los principios de Darwin al mundo cultural. La máxima *natura non facit saltus* no admite excepción. Vale tanto para el mundo de la civilización humana como para el mundo orgánico. Lo mismo el hombre civilizado que el no civilizado pertenecen a la misma especie: la especie del *homo sapiens.* Las características fundamentales de esta especie son las mismas en cada variante. Si la teoría de la evolución es verdadera, no podemos admitir ningún hiato entre el estadio más bajo y el más alto de la civilización humana. Pasamos del uno a los otros mediante una transición muy lenta y casi imperceptible, en la cual nunca encontramos solución de continuidad.

Una concepción distinta del proceso de la civilización humana fué desarrollada en un ensayo publicado en 1856, tres años antes de la aparición del libro de Darwin *The Origin of the Species.* En su *Comparative Mythology,*[1] F. Max Müller partió del principio de que es imposible alcanzar una verdadera comprensión del mito mientras se considere como un fenómeno aislado. Y sin embargo, ningún fenómeno natural, ningún principio biológico puede guiarnos en nuestra investigación. No existe ninguna analogía real entre los fenómenos naturales y los culturales. La cultura humana debe ser estudiada de acuerdo con métodos y principios específicos. ¿Y dónde podríamos encontrar una guía mejor para este estudio que en el lenguaje humano, el elemento en el cual el hombre vive, se mueve y tiene su ser? Como lingüista y filólogo, Müller estaba convencido de que el único enfoque cien-

[1] Publicado por primera vez en *Oxford Essays* (Londres, John W. Parker and Son, 1856), pp. 1-87. Reproducido en *Selected Essays on Language, Mythology and Religion* (Londres, Longmans, Green and Co., 1881), pp. 299-451.

tífico para un estudio del mito era el enfoque lingüístico. Pero este fin no podía ser logrado antes de que la propia lingüística hubiese encontrado su camino, y antes de que la gramática y la etimología estuvieran fundadas sobre una firme base científica. Hasta la primera mitad del siglo XIX se llegó a dar este gran primer paso. Entre el mito y el lenguaje no sólo existe una íntima relación, sino una verdadera solidaridad. Si entendemos la naturaleza de esta solidaridad, habremos encontrado la llave del mundo mítico.

El descubrimiento de la lengua y literatura sánscritas fué un hecho decisivo en el desenvolvimiento de nuestra conciencia histórica, y en la evolución de todas las ciencias culturales. Por su importancia e influencia, puede compararse con la gran revolución intelectual que produjo el sistema copernicano en el campo de la ciencia natural. La hipótesis copernicana invirtió la concepción del orden cósmico. La tierra ya no estaba en el centro del universo; se convirtió en un "astro entre los astros". La concepción geocéntrica del mundo físico fué descartada. En el mismo sentido, el contacto con la literatura sánscrita puso fin a esa concepción de la cultura humana que establecía su centro verdadero y único en el mundo de la antigüedad clásica. A partir de entonces, el mundo greco-romano no podía ser considerado más que como una simple provincia, un pequeño sector del universo de la cultura humana. La filosofía de la historia tuvo que fundarse sobre una base nueva y más amplia. Hegel llamó al descubrimiento del origen común del griego y el sánscrito el descubrimiento de un nuevo mundo. Quienes estudiaban gramática comparada en el siglo XIX consideraron su trabajo bajo esta misma luz. Estaban convencidos de que habían encontrado la palabra mágica, la única que podía abrir las puertas al entendimiento de la historia de la civilización humana. La filología comparada, declaró Max Müller, ha puesto a la edad mitológica y mitopéyica de la humanidad, que antes estaba velada por la oscuridad, ante la brillante luz de la investigación científica y dentro del recinto de la historia documental. Ha puesto en nuestras manos un telescopio de

tal potencia que, donde antes alcanzábamos a ver sólo nebulosidades, ahora descubrimos formas distintas y perfiles; más aún, nos ha proporcionado lo que podemos llamar testimonios contemporáneos, exhibiendo ante nosotros el estado de pensamiento, de lenguaje, religión y civilización de un período en que el sánscrito no era todavía el sánscrito, el griego no era todavía el griego, pero en el cual, lo mismo estos dos que el latín, el germánico y otros dialectos arios, existían todavía como un solo lenguaje indiviso. La niebla de la mitología se desvanecerá gradualmente y nos permitirá descubrir, tras las flotantes nubes de la aurora del pensamiento y el lenguaje, esa naturaleza verdadera que la mitología ha encubierto y disfrazado por tan largo tiempo.[2]

Por otro lado, esa conexión entre el lenguaje y el mito, la cual prometía una solución clara y definida para el antiguo enigma, entrañaba una gran dificultad. Cierto es que el lenguaje y el mito tienen una raíz común, pero no son en modo alguno idénticos en su estructura. El lenguaje ofrece siempre un carácter estrictamente lógico; el mito parece desafiar todas las reglas lógicas: es incoherente, caprichoso, irracional. ¿Cómo podemos reunir estos dos elementos incompatibles?

Para responder a esta pregunta, Max Müller y otros autores pertenecientes a la escuela de la mitología comparada idearon un plan muy ingenioso. El mito, dijeron, no es en realidad sino un aspecto del lenguaje; aunque un aspecto más bien negativo que positivo. El mito no se origina de sus virtudes, sino de sus vicios. Es cierto que el lenguaje es racional y lógico, pero, por otra parte, es también una fuente de ilusiones y falacias. El logro mayor del lenguaje es a la vez fuente de sus defectos. El lenguaje se compone de nombres *generales*, pero la generalidad implica siempre ambigüedad. La polionimia y sinonimia de las palabras no son un rasgo accidental del lenguaje; derivan de su naturaleza misma. Como sea que la mayoría de los objetos tienen más de un atributo, y como quiera que, bajo aspectos diferentes, uno u otro de los

[2] Müller, "Comparative Mythology", *op. cit.*, pp. 11, 33, 86. *Selected Essays*, I, 315, 358, 449 *ss.*

atributos puede parecer más apropiado para el acto de la denominación, ocurrió por necesidad que la mayoría de los objetos, durante el primer periodo del lenguaje humano, tuvo más de un nombre. Cuanto más antigua es una lengua, tanto más rica en sinónimos. Por otra parte, si se emplean constantemente, estos sinónimos deben naturalmente originar un número de homónimos. Si podemos llamar al sol con cincuenta nombres expresivos de diferentes cualidades, algunos de estos nombres serán aplicables a otros objetos que puedan poseer las mismas cualidades. Estos objetos distintos vendrían entonces a llamarse por el mismo nombre —se convertirían en homónimos. Este es el punto vulnerable del lenguaje; y éste es, al mismo tiempo, el origen histórico del mito. ¿Cómo podemos dar razón —se pregunta Max Müller— de esta fase de la mente humana que dió origen a los extraordinarios relatos de dioses y de héroes, de gorgonas y quimeras, de cosas que el ojo humano no había visto nunca, y que ninguna mente humana en sus cabales pudo haber concebido jamás? A menos que podamos dar respuesta a esta pregunta, nuestra creencia en un progreso regular y consecuente del intelecto humano, a través de todas las edades y en todos los lugares, tendrá que ser abandonada como una teoría falsa. A pesar de todo, después del descubrimiento de la lingüística comparada, estamos en situación de evitar ese escepticismo y de quitar ese obstáculo de enmedio. Vemos que el progreso mismo del lenguaje —uno de los más grandes hechos de la civilización humana— condujo inevitablemente a otro fenómeno, al fenómeno del mito. Si existían dos *nombres* para el mismo objeto, es natural y, en verdad, inevitable, que dos *personas* pudieran brotar de los dos nombres, y como los mismos relatos podían contarse de la una y de la otra, serían representadas como hermanos y hermanas, como padres e hijos.[3]

Si aceptamos esta teoría, la dificultad queda resuelta. Podemos explicar muy bien de qué modo la actividad racional del lenguaje humano ha conducido a las irracionalidades e incomprensibilidades del mito. La mente humana opera

3 Véase Müller, *op. cit.*, pp. 44 *ss.* *Selected Essays*, I, 378.

siempre de una manera racional. Aun la mente primitiva era una mente cabal y normal. Pero, por otra parte, era una mente rudimentaria e inexperta. En el caso en que estaba la mente inexperta, expuesta constantemente a una grave tentación —la falacia y la ambigüedad de las palabras—, no es de extrañar que cayera en ella. Este es el verdadero origen del pensamiento mítico. El lenguaje no es tan sólo una escuela de sabiduría; es también una escuela de desatino. El mito nos revela este último aspecto; no es más que la oscura sombra que el lenguaje proyecta sobre el mundo del pensamiento humano.

De este modo se presenta a la mitología como patológica, así en su origen como en su esencia. Es una enfermedad que empieza en el campo del lenguaje, y que luego se difunde, en una peligrosa infección, por todo el cuerpo de la civilización humana. Pero, aunque sea una locura, hay en ella un método. En la mitología griega, así como en otras mitologías, encontramos, por ejemplo, el relato de una gran inundación que destruyó a la raza humana entera. Solamente una pareja, Deucalión y su esposa Pirra, se salvó del diluvio y fué enviada por Zeus a la Hélade. Cayeron los dos sobre el monte Parnaso, y allí les aconsejó el oráculo que echaran tras de sí "los huesos de su madre". Deucalión dió con la verdadera interpretación de este oráculo: recogió las piedras esparcidas por el campo y las tiró por encima de sus hombros. De estas piedras surgió una nueva raza de hombres y mujeres. ¿Qué cosa hay más ridícula —se pregunta Max Müller— que este modo de explicar el origen de la raza humana? Y sin embargo, se hace fácilmente comprensible cuando empleamos la clave que nos da la ciencia de la etimología comparada. Todo el relato se reduce a un simple juego de palabras —una confusión entre dos términos homónimos— entre λαός y λᾶας.[4] Este, de acuerdo con su opinión, es todo el secreto de la mitología.

Si analizamos esta teoría, encontramos que contiene una extraña mezcla de racionalismo y romanticismo. El elemento romántico es manifiesto, y parece ser el preponderante. En

[4] "Comparative Mythology", *op. cit.*, p. 8. *Selected Essays*, I, 310.

cierto sentido, Max Müller habla como un discípulo de Novalis o de Schleiermacher. Rechaza la teoría de que el origen de la religión hay que buscarlo en el animismo o en la adoración de las grandes fuerzas naturales. Hay, ciertamente, una religión natural o física, una adoración del fuego, del sol, de la luna, del cielo despejado; pero esta religión física es tan sólo un aspecto singular y un fenómeno derivado. No nos ofrece el todo, y no nos conduce a la fuente primera y principal. El verdadero origen de la religión hay que buscarlo en un estrato más profundo del pensar y el sentir. Lo que primero fascinó a los hombres no fueron los objetos de su alrededor. Aun la mente primitiva estaba mucho más impresionada por el gran espectáculo de la naturaleza tomada como un todo. La naturaleza era lo desconocido, en el sentido de algo opuesto a lo conocido; lo infinito, en el sentido de lo que se distingue de lo finito. Fué este sentimiento lo que, desde los primeros tiempos, promovió el impulso hacia el pensamiento religioso y el lenguaje. La inmediata *percepción del Infinito* ha formado, desde el principio mismo, el ingrediente y el necesario complemento de todo conocimiento finito. Los rudimentos de expresiones mitológicas, religiosas y filosóficas posteriores, estaban ya presentes en la temprana presión del Infinito sobre nuestros sentidos; y esta presión es la primera fuente y el origen real de todas nuestras creencias religiosas.[5] ¿Por qué tenemos que maravillarnos de los antiguos —preguntaba Max Müller—, de su lenguaje palpitante de vida y refulgente de color, si en vez de los grises perfiles del pensamiento moderno exhalaban esas formas vivientes de la naturaleza, dotadas de fuerza humana, o más bien de fuerzas sobrehumanas, en tanto que la luz del sol brillaba más que la del ojo humano, y el bramar de la tormenta opacaba los

5 Véase F. Max Müller, *Natural Religion,* The Gifford Lectures, 1888 (Londres y Nueva York, Longmans, Green & Co., 1889), conferencia v, "My own definition of Religion", pp. 103-140; *Physical Religion,* The Gifford Lectures, 1890 (Londres y Nueva York, Longmans, Green & Co., 1891), conferencia vi, "Physical Religion: The Natural and the Supernatural", pp. 119 *ss.*

gritos de la voz humana?[6] Esto suena muy romántico; pero no debemos dejarnos engañar por el estilo coloreado y romántico de Max Müller. Su teoría, tomada en conjunto, sigue siendo estrictamente racionalista e intelectualista.

En el fondo, su concepción del mito no se encuentra muy distante del siglo XVIII y de los pensadores de la Ilustración.[7] Claro está que ya no considera al mito y a la religión como una simple invención arbitraria, un truco de la astucia clerical. Pero admite que la religión, al fin y al cabo, no es más que una gran ilusión; no un engaño consciente, sino inconsciente; un engaño promovido por la naturaleza de la mente humana y, ante todo, por la naturaleza del lenguaje humano. El mito sigue siendo siempre un caso patológico. Pero ahora estamos en situación de comprender la patología del mito sin recurrir a la hipótesis de un defecto inherente a la mente humana misma. Si se reconoce que el lenguaje es la fuente del mito, entonces hasta las incongruencias y contradicciones del pensamiento mítico quedan reducidas a un poder universal y objetivo, y por tanto enteramente racional.

Mucho contribuyó a la influencia de esta doctrina el hecho de que fuera aceptada, con algunas reservas críticas, por el primer filósofo que trató de crear una "filosofía sintética", una visión coherente y comprensiva de todas las actividades de la mente humana, basada en principios estrictamente empíricos y en la teoría general de la evolución. Herbert Spencer halló la fuente primera y principal de toda religión en el culto de los antepasados. El primer culto, afirmó él, no fué el culto de las fuerzas naturales, sino el culto de los muertos.[8] Sin embargo, con el fin de comprender el tránsito del culto de los antepasados al culto de los dioses personales, debemos introducir una nueva hipótesis. Según Spencer, lo que hizo

[6] "Comparative Mythology", *op. cit.*, p. 37. *Selected Essays*, I, 365.

[7] Es un hecho curioso que los primeros elementos de la teoría de Max Müller hayan de buscarse en los escritos de uno de los grandes racionalistas. En su sátira *Sur l'équivoque*, Boileau propuso la teoría de que la ambigüedad de las palabras es la verdadera fuente del mito.

[8] Véase H. Spencer, *The Principles of Sociology* (1876), cap. XX (Nueva York, Appleton & Co., 1901, I, 285 *ss.*)

posible y hasta necesario este nuevo paso fueron el poder y la influencia perdurable del lenguaje. El lenguaje humano es metafórico en su esencia misma; está lleno de símiles y analogías. La mente primitiva es incapaz de comprender estos símiles en un sentido meramente metafórico. Toma estos símiles por realidades, y piensa y actúa de acuerdo con este principio. Esta interpretación literal de los nombres metafóricos fué la que condujo, desde las primeras formas elementales del culto de los antepasados, desde la adoración de seres humanos, hasta la adoración de plantas y animales, y finalmente de grandes fuerzas de la naturaleza. Un hábito común y muy extendido de las sociedades primitivas es el de darles a los niños recién nacidos nombres de plantas, animales, estrellas y otros objetos naturales. A los niños se les llama "Tigre", "León", "Cuervo"; a las niñas, "Luna", "Estrella". Originariamente, todos estos nombres no eran más que *epitheta ornantia,* los cuales expresaban ciertas cualidades personales que se atribuían a los seres humanos. De acuerdo con esta tendencia de la mente primitiva a entender todos los términos en sentido literal, era inevitable que se malinterpretasen esos nombres complementarios y esos títulos metafóricos. Alguna vez "Aurora" se usaría como nombre propio de persona; las tradiciones referentes a una que se hubiese destacado conducirían, en la mente ingenua del salvaje, a una identificación con la aurora misma; y sus aventuras serían interpretadas de la manera que pareciese más congruente con la naturaleza de la aurora. Es más, en las regiones donde tal nombre hubiese sido el propio de miembros de tribus adyacentes, o de miembros de una misma tribu que hubieran vivido en tiempos distintos, surgirían genealogías incongruentes y aventuras antagónicas de la aurora.[9]

También aquí encontramos explicado el fenómeno del mito, el panteón entero del politeísmo, como una simple enfermedad. El culto de objetos conspicuos, concebidos como personas, resulta de un error lingüístico. La grave objeción a que puede someterse tal teoría es manifiesta. El mito es una

9 *Ibid.,* caps. XXII-XXIV, I, 329-394.

de las más antiguas y grandes fuerzas de la civilización humana. Está conectado íntimamente con todas las demás actividades humanas: es inseparable del lenguaje, de la poesía, del arte y del más remoto pensamiento histórico. La ciencia misma tuvo que pasar por una etapa mítica antes de alcanzar la etapa lógica: la alquimia precedió a la química, la astrología a la astronomía. Si las teorías de Max Müller y de Spencer fuesen ciertas, tendríamos que admitir la conclusión de que, en resumidas cuentas, la historia de la civilización humana se debe a una simple equivocación, a una mala interpretación de palabras y de términos. Y no es una hipótesis muy satisfactoria o plausible pensar que la cultura sea el producto de una mera ilusión: un malabarismo de palabras y un pueril juego de nombres.

III

EL MITO Y LA PSICOLOGIA DE LAS EMOCIONES

A PESAR de sus diversas e importantes diferencias, las teorías del mito que hemos considerado hasta ahora tienen un rasgo común. Las interpretaciones de Tylor y Frazer, de Max Müller y Herbert Spencer, parten todas del supuesto de que el mito es, antes que nada, una masa de "ideas", de representaciones, de creencias teóricas y juicios. Como sea que estas creencias están en abierta contradicción con nuestra experiencia sensorial, y como no existe ningún objeto físico que corresponda a la representación mítica, de ahí se sigue que el mito es una pura fantasmagoría. Necesariamente se plantea la cuestión de por qué los hombres se aferran tan poderosa y obstinadamente a esa fantasmagoría. ¿Por qué no enfocan directamente la realidad de las cosas y se enfrentan a ella cara a cara; por qué prefieren vivir en un mundo de ilusiones, de alucinaciones y de sueños?

Un nuevo camino para hallarle respuesta a esta pregunta

quedó señalado por el progreso de la psicología y la antropología modernas. Debemos estudiar ambos aspectos conjuntamente, pues se ilustran y complementan mutuamente. La investigación antropológica ha conducido al resultado de que, para lograr una comprensión adecuada del mito, debemos empezar la investigación partiendo de un punto diferente. Por detrás y por debajo de las concepciones míticas se ha descubierto un estrato más profundo que antes se dejó inadvertido, o cuya importancia no fué reconocida plenamente. Los estudiosos de la literatura y la religión griegas estuvieron siempre, en mayor o menor grado, influídos por la etimología del término griego μῦθος. Consideraron al mito como una fábula o un sistema de fábulas, de narraciones que relatan los hechos de los dioses o las aventuras de los heroicos antepasados. Esto parecía suficiente mientras los sabios se ocuparan principalmente del estudio e interpretación de las fuentes literarias, y mientras su interés se concentrara en ciertos estadios muy elevados de la civilización —en las religiones babilónica, india, egipcia o griega. Positivamente, fué menester que se ampliase este círculo. Hay muchas tribus primitivas entre las cuales no encontramos ningún desarrollo de la mitología, ninguna narración de los hechos de los dioses, ninguna genealogía de los mismos. A pesar de lo cual estos pueblos manifiestan todas las conocidas características de una forma de vida hondamente penetrada por motivos míticos y enteramente determinada por ellos. Pero estos motivos no se expresan tanto por medio de pensamientos definidos o de ideas, cuanto por medio de actos. El factor activo predomina claramente sobre el factor teórico. La máxima de que, para comprender el mito, debemos empezar por el estudio de los ritos, parece haber sido hoy generalmente aceptada por los etnólogos y antropólogos. A la luz de este nuevo método, el salvaje ya no se presenta como un "filósofo primitivo". Cuando ejecuta un ritual religioso o una ceremonia, el hombre no se encuentra en un estado de ánimo puramente especulativo o contemplativo. No está absorto en un sereno análisis de los fenómenos naturales. Vive una vida de emociones, no de

pensamientos. Se ha puesto de manifiesto que el rito es un elemento más profundo y mucho más perdurable que el mito en la vida religiosa del hombre. "Mientras que los credos cambian, dice el sabio francés E. Doutté, el rito persiste, como los fósiles de esos extintos moluscos que nos sirven para fechar las épocas geológicas".[1]

El análisis de las más elevadas religiones confirma esta opinión. En su obra modelo titulada *The Religion of the Semites,*[2] W. Robertson-Smith aplicó con el mayor provecho el principio metodológico de que la manera correcta de estudiar las *representaciones* religiosas es empezar con el estudio de los *actos* religiosos. Desde esta ventajosa posición, hasta la religión griega aparecía bajo una luz nueva y más clara. "La religión griega, escribió Miss Jane Ellen Harrison en la introducción a sus *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* tal como se presenta en los manuales populares y hasta en tratados más ambiciosos, es principalmente una cuestión de mitología, y por ende de mitología tal como aparece a través de la literatura... No se ha hecho ningún intento serio por estudiar el ritual griego. Y sin embargo, los hechos del ritual son más fáciles de averiguar con precisión, son más permanentes y, cuando menos, igualmente significativos. Lo que un pueblo *hace* con respecto a sus dioses debe ser siempre la clave, tal vez la más segura, para saber lo que *piensa.* El preliminar original de una comprensión científica de la religión griega es un examen detallado de su ritual".[3]

La aplicación de este principio encontró, sin embargo, obstáculos graves. El carácter emotivo de los primitivos ritos religiosos es inequívoco. Pero era muy difícil analizar y describir este carácter de una manera científica, mientras la psicología del siglo XIX permaneciera en su estado tradicional.

[1] E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Argel, Typographie Adolphe Jourdan, 1909), p. 602.

[2] W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edimburgo, A. y C. Black, 1889).

[3] Jane Ellen Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge University Press, 1903), p. VII.

Desde antiguo, los filósofos y los psicólogos habían tratado de dar una teoría general de las emociones. Pero estos esfuerzos suyos se vieron estorbados y resultaron en gran medida infructuosos por el hecho de que el único enfoque posible parecía ser puramente intelectualista. Se suponía generalmente que los afectos debían definirse en términos de "ideas". Este parecía ser el único modo de ofrecer una explicación razonable del hecho mismo de las emociones. La ética del estoicismo estaba basada en el principio de que las pasiones son hechos patológicos. Se las describía como una especie de enfermedad mental. La psicología racionalista del siglo XVII no fué tan lejos. Las pasiones ya no eran consideradas "anormales"; se decía que eran naturales, que eran el efecto necesario de la comunión del cuerpo con el alma. Según las teorías de Descartes y Spinoza, los afectos humanos tienen su origen en ideas oscuras e inadecuadas. Ni la psicología de los empiristas ingleses cambió esta generalizada opinión intelectualista, pues, también para ellos, las "ideas", ya no entendidas como ideas lógicas, sino como copias de impresiones sensoriales, seguían siendo el centro del interés psicológico. En Alemania, Herbart y su escuela ofrecieron una teoría mecanicista de las emociones, según la cual las emociones se reducían a ciertas relaciones entre percepciones, representaciones e ideas.

Así quedaron las cosas hasta que Th. Ribot elaboró una nueva teoría a la que llamó tesis *fisiológica*, por oposición a la vieja tesis *intelectualista*. En el prefacio de su obra sobre la psicología de las emociones, Th. Ribot declaró que, comparada con otras partes de la investigación psicológica, esta psicología de los estados de ánimo estaba todavía atrasada y confusa. Siempre se había dado preferencia a otros estudios, como el de la percepción, de la memoria, de las imágenes. Según Ribot, el prejuicio dominante, por el cual los estados emotivos se asimilan a los intelectuales, considerándolos análogos o hasta tratando a los primeros como si fueran dependientes de estos últimos, sólo puede conducir al error. Los estados afectivos no son puramente secundarios y derivados,

no son meras cualidades, modos o funciones de estados cognoscitivos. Son, por el contrario, primarios, autónomos, irreductibles a la inteligencia y capaces de existir sin ella y aparte de ella. Esta doctrina se fundó en consideraciones biológicas generales. Ribot trató de poner a todos los estados emotivos en conexión con sus condiciones biológicas, y de considerarlos como la expresión directa e inmediata de la vida vegetativa.

"Desde este punto de vista, las emociones y los sentimientos dejan de ser una manifestación superficial, una simple eflorescencia; penetran en las profundidades del individuo; tienen sus raíces en las necesidades y los instintos, esto es, en movimientos... Querer reducir los estados afectivos a ideas claras y definidas, e imaginarse que mediante este procedimiento puedan quedar fijados, es desconocer completamente su naturaleza y condenarse de antemano al fracaso".[4]

La misma opinión fué sostenida por W. James y por el psicólogo danés C. Lange.[5] Partiendo cada uno de consideraciones independientes, llegaron ambos a los mismos resultados. Insistieron en la importancia primordial de los factores fisiológicos en las emociones. Con el fin de comprender el verdadero carácter de las emociones, y de estimar su función y su valor biológicos, tenemos que empezar —dijeron ellos— con una descripción de los síntomas físicos. Estos síntomas consisten en modificaciones de la inervación muscular y en alteraciones vasomotrices. Según Lange, estas últimas son las primarias, puesto que las más ligeras variaciones circulatorias modifican profundamente las funciones del cerebro y de la médula espinal. Una emoción incorpórea es una emoción que no existe; es una entidad puramente abstracta. Las manifestaciones orgánicas y motrices no son accesorias; su investigación forma parte integrante del estudio de las emociones.

[4] Th. Ribot, *La psychologie des sentiments* (París, 1896). Trad. inglesa, *The Psychology of the Emotions* (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1912), Prefacio, pp. VII s.

[5] C. Lange, *Über Gemütsbewegungen*. Trad. alemana por H. Kurella (Leipzig, 1887). Trad. inglesa, *The Emotions*, "Psychology Classics", Vol. I (Baltimore, Williams & Wilkins Co., 1922).

¿Qué es lo que encontramos cuando hacemos el análisis de una emoción como el miedo? Encontramos, antes que nada, cambios en la circulación; los vasos sanguíneos se contraen, el corazón late con violencia, la respiración se hace menos profunda y más rápida. El sentimiento de miedo no precede a estas reacciones corporales, sino que las sucede; es la conciencia de estos estados fisiológicos, tal como estos se producen y después de haberse producido. Si tratamos, en una especie de experimento mental, de quitarle a la emoción todos sus síntomas corporales —el latido del pulso, la horripilación de la piel, el temblor muscular—, del miedo no queda nada. Como dijo William James, no existe una "substancia psíquica" —*mind-stuff*— independiente y separada, de la cual pueda constituirse la emoción. Tenemos, por tanto, que invertir el orden que hasta ahora ha sido aceptado por el sentido común, lo mismo que por la psicología científica.

"El sentido común dice: perdemos nuestra fortuna, nos apenamos y lloramos; nos encontramos con un oso, nos asustamos y huímos; nos insulta un adversario, nos enojamos y le pegamos. La hipótesis que hay que defender ahora dice que este orden de secuencia es incorrecto; que un estado psíquico no es promovido de un modo inmediato por el otro; que las manifestaciones corporales deben quedar interpuestas entre ellos, y que la afirmación más racional es que nos apenamos porque lloramos, nos enojamos porque pegamos, nos asustamos porque temblamos, y no que lloramos, pegamos o temblamos porque estamos tristes, enojados o asustados, respectivamente. Sin los estados corpóreos que siguen a la percepción, esta tendría una forma puramente cognoscitiva, sería pálida, incolora, desprovista de calor emocional. Podríamos entonces ver al oso, y juzgar que lo mejor es echar a correr; recibir el insulto, y considerar que es propio pegar; pero no *sentiríamos* efectivamente el miedo o el enojo".[6]

[6] James, *The Principles of Psychology* (Nueva York, Henry Holt & Co., 1890), II, 449 s.

Es evidente que, biológicamente hablando, el sentimiento es un hecho mucho más general y pertenece a un estrato anterior y más elemental que todos los estados mentales de conocimiento. Explicar los estados afectivos en términos que pertenecen a esta última esfera equivalía, por tanto, en cierto sentido, a un *hysteron próteron*. En el caso del sentimiento, los estados o impulsos motores son primarios; las manifestaciones afectivas son secundarias. Como indica Ribot, la base, la raíz de la vida afectiva hay que buscarla en la intervención motriz y en los impulsos, y no en la conciencia de placer y dolor. "El placer y el dolor son sólo *efectos* que deben guiarnos en la búsqueda y la determinación de causas escondidas en la región de los instintos." Era un error radical confiar en "el testimonio de la conciencia" nada más, creer que "la parte consciente de un acontecimiento es su parte principal", y, por tanto, suponer "que los fenómenos corpóreos que acompañan a todos los estados emotivos son factores insignificantes y externos, ajenos a la psicología y carentes de interés para ella".[7]

Gracias al desenvolvimiento de este nuevo enfoque pudo llenarse el hueco que existió hasta entonces entre la psicología y la antropología. De la psicología tradicional, que había concentrado toda su atención en el aspecto ideativo de los estados psíquicos, la antropología podía recibir escasa ayuda para su nuevo interés por los ritos, más bien que por los mitos. Los ritos son, en efecto, manifestaciones motrices de la vida psíquica. Lo que se manifiesta en ellos son tendencias, apetitos, afanes y deseos; no simples "representaciones" o "ideas". Y estas tendencias se traducen en movimientos —en movimientos rítmicos y solemnes, o en danzas desenfrenadas; en actos rituales regulares y ordenados, o en violentos estallidos orgiásticos. El mito es el elemento *épico* de la primitiva vida religiosa; el rito es su elemento *dramático*. Tenemos que empezar estudiando el segundo para poder comprender el primero. Consideradas en sí mismas, las historias míticas de los dioses y los héroes no pueden revelarnos el secreto de

[7] Ribot, *op. cit.*, p. 3.

la religión, pues no son otra cosa que *interpretaciones* de ritos. Tratan de dar una explicación de lo que está presente, de lo que se ve y se hace de un modo inmediato en estos ritos. Añaden al aspecto activo de la vida religiosa la visión "teórica". No podemos realmente plantear la cuestión de cuál de estos dos aspectos es el "primero" y cuál el "segundo", pues no existen separadamente; son correlativos e interdependientes, se apoyan y se explican el uno al otro.

Un paso más en esta dirección lo dió la *teoría psicoanalítica del mito.* Cuando Sigmund Freud empezó a publicar sus artículos sobre "Totem y Tabú" en 1913,[8] el problema del mito había llegado a un punto crucial. Lingüistas, antropólogos y etnólogos habían ofrecido sus respectivas teorías del mito. Cada una de estas teorías era útil para iluminar un cierto sector del problema; pero ninguna cubría el campo entero. Frazer consideraba al mito como una especie de ciencia primitiva; Tylor lo presentaba como una filosofía salvaje; Max Müller y Spencer veían en él una enfermedad del lenguaje. Todas estas concepciones ofrecían margen a críticas severas. Sus adversarios podían poner al descubierto sin dificultad los puntos vulnerables de estas teorías. No se había logrado ninguna solución teórica o empírica del problema. Pero esta situación cambió con la aparición de la doctrina freudiana. Aquí estaba, por fin, una nueva concepción que abría un horizonte amplio y prometía un estudio mejor. El mito no se consideraba ya como un hecho aislado. Quedaba conectado con fenómenos bien conocidos, que podían estudiarse de una manera científica y someterse a una comprobación empírica. De este modo, el mito se convirtió en algo perfectamente lógico —casi demasiado lógico. Ya no era un caos de las cosas más extravagantes e inconcebibles; era ya un sistema. Podía reducirse a unos pocos elementos muy simples. Claro está que el mito seguía siendo un fenómeno "patológico". Pero entretanto la misma psicopatología había hecho grandes progresos. Los patólogos ya no trataban las en-

8 Publicados por primera vez en el periódico *Imago*, ed. por Sigmund Freud, Vol. I.

fermedades mentales o neuróticas como si fueran "un estado dentro del estado". Habían aprendido a incluirlas dentro de las mismas reglas generales que son válidas para los procesos de la vida normal. Al pasar de un campo a otro, el psicólogo no tenía que cambiar de punto de vista. Podía emplear los mismos métodos de observación y argumentar sobre la base de los mismos principios científicos. Ya no existía un abismo profundo, un hueco irrebasable entre la vida psíquica "normal" y la "anormal".

Al aplicarlo al mito, este principio traía consigo importantes consecuencias y promesas. El mito ya no estaba envuelto en el misterio; se podía situar bajo la luz clara y brillante de la investigación científica. Freud se puso junto al lecho de enfermo del mito con la misma actitud y en el mismo estado de ánimo que si estuviera junto a la cama de un paciente común. Lo que allí encontró no era en modo alguno sorprendente o desconcertante. Encontró los conocidos síntomas con los que se había familiarizado por una larga observación. Lo que nos sorprende más al leer estos primeros ensayos de Freud es la claridad y simplicidad con que desarrolla sus opiniones. No encontramos aquí esas teorías sumamente complicadas que fueron introducidas luego bajo la autoridad de Freud por sus partidarios y discípulos. Tampoco encontramos esa suficiencia dogmática que es tan característica de la mayor parte de los escritos psicoanalíticos posteriores. Freud no pretende haber resuelto el viejo enigma, tan largamente irresoluto. Quiere simplemente marcar el paralelo entre la vida psíquica de los salvajes y la de los neuróticos, paralelo que bien podría elucidar algunos hechos que, de otro modo, permanecen oscuros e ininteligibles. "El lector no tiene que temer, declara Freud, que el psicoanálisis... caiga en la tentación de derivar algo tan complicado como es la religión de una fuente única. Si bien trata, como es su deber, de lograr que sea reconocida una de las fuentes de esta institución, no reclama en modo alguno para ella la exclusividad, ni siquiera el primer rango entre los factores concurrentes. Solamente

una síntesis de varios campos de investigación puede determinar qué importancia relativa en la génesis de la religión hay que asignarle al mecanismo de que vamos a tratar; pero semejante tarea rebasa los medios así como las intenciones del psicoanalista".[9]

De hecho, como *psicólogo*, Freud estaba en situación mejor para elaborar una teoría coherente del mito que muchos de sus predecesores. Estaba firmemente convencido de que la única clave del mundo mítico tenía que buscarse en la vida *emotiva* del hombre. Pero, por otra parte, elaboró una nueva teoría original de las emociones mismas. Las teorías anteriores habían apoyado la idea de una "psicología sin alma". Lo esencial en toda emoción, dijo Ribot, no son los estados psíquicos, sino las manifestaciones motrices, las tendencias y apetitos que se traducen en movimientos. Para explicar estos estados no tenemos que recurrir a ninguna "oscura 'psique' dotada de tendencias de atracción o repulsión". Debemos purgar nuestra psicología de todo elemento antropomórfico, y establecerla sobre una base estrictamente objetiva —sobre hechos químicos y fisiológicos. El factor llamado "alma" tiene que ser eliminado; pero, después de esta eliminación, "queda todavía la tendencia fisiológica, es decir, el elemento motor, el cual aparece en todos los grados, desde el más bajo hasta el más alto".[10]

Sin embargo, la ambición de Freud no era en modo alguno eliminar todas las concepciones del alma. El también mantenía una opinión estrictamente mecanicista, pero no creía que la vida emotiva del hombre pudiera reducirse a causas puramente químicas o fisiológicas. Podemos, y ciertamente debemos, seguir hablando del mecanismo de las emociones como de un mecanismo "psíquico". Pero la vida psíquica no debe confundirse con la vida consciente. La consciencia no lo es todo; es sólo una fracción pequeña y fugaz de la vida

[9] Freud, *Totem und Tabu* (Viena, 1920, publicado por primera vez en *Imago*, 1912-13), cap. IV. [Hay traducción española.]

[10] Véase Ribot, *op. cit.*, pp. 5 s.

psíquica, que no puede revelar su esencia, y que más bien la encubre y la disfraza.

Desde el punto de vista de nuestro problema, esta apelación "inconsciente" significa sin duda un paso importante. Promovió un replanteamiento de la cuestión entera. En muchas de las teorías anteriores, el mito aparecía como algo, en fin de cuentas, muy superficial. Se decía que era simplemente un *quid pro quo:* un uso erróneo de las leyes generales de la asociación, o una mala interpretación de términos y nombres propios. La teoría freudiana barrió con todas estas ingenuas suposiciones. El problema era enfocado bajo una nueva luz y considerado en una nueva profundidad. El mito estaba profundamente arraigado en la naturaleza humana; se fundaba en un instinto fundamental e irresistible, cuyo carácter y naturaleza tenían que ser determinados todavía. Pero esta pregunta no requería una respuesta puramente *empírica.* En sus primeros análisis, Freud habló como un médico y como un pensador empírico. Parecía estar completamente absorto en el estudio de casos neuróticos muy interesantes y complejos. Pero ni en sus primeros ensayos quedaba satisfecho recopilando hechos. Su método era deductivo, más que inductivo; lo que él buscaba era un principio universal, del cual pudieran derivarse los hechos. Freud era, en verdad, un observador excepcionalmente agudo. Descubrió fenómenos que hasta entonces no habían despertado el interés del médico, y al mismo tiempo empezó a elaborar una nueva técnica psicológica para la interpretación de esos fenómenos. Pero ya en estos primeros ensayos de Freud hay mucho más de lo que se ve a primera vista. Su autor no pretendió hacer en ellos unas simples generalizaciones empíricas. Lo que se propuso revelar fué la *fuerza* oculta que estaba detrás de los hechos observables. Mientras seguía hablando como médico y psicopatólogo, estaba pensando decididamente como un metafísico.

Para entender la metafísica de Freud debemos retroceder hasta su origen histórico. Freud vivió dentro de la atmósfera de la filosofía alemana del siglo XIX. Lo que en ella encontró

fueron dos concepciones de la naturaleza humana y la cultura diametralmente opuestas entre sí. Una estaba representada por Hegel, la otra por Schopenhauer. Hegel había descrito el proceso histórico como un proceso fundamentalmente racional y consciente. "Tiene que llegar un día, dice Hegel en la introducción a sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, en que pueda comprenderse este rico producto de la Razón activa, que la Historia del Mundo nos ofrece... Debe tenerse en cuenta desde el principio que el fenómeno que estamos investigando —la Historia Universal— pertenece al reino del *Espíritu*... En el plano en que lo estamos observando, el Espíritu se manifiesta en su más concreta realidad".[11] Schopenhauer atacó y ridiculizó esta concepción hegeliana. Semejante visión racionalista y optimista de la naturaleza humana y de la historia le parecía no solamente absurda, sino nefanda. El mundo no es un producto de la razón. Es irracional en su esencia misma y su principio, porque es el fruto de una voluntad ciega. El mismo intelecto no es más que el resultado de esta voluntad ciega, que lo ha creado y lo usa como un instrumento para sus propios fines. Pero ¿dónde encontramos la voluntad en nuestro mundo empírico, en el mundo de la experiencia sensorial? Como una "cosa en sí", está fuera del alcance de la experiencia humana; parece enteramente inaccesible. Con todo, hay un fenómeno por el cual nos damos cuenta inmediatamente de su naturaleza. El poder de la voluntad —el verdadero principio del mundo— aparece clara e inconfundiblemente en nuestro *instinto sexual.* No necesitamos otra explicación. Lo que ahí encontramos se comprende de una manera fácil e inmediata, porque se siente en todo momento con su fuerza total e irresistible. Es ridículo hablar de la Razón, como hizo Hegel, como de un "poder substancial", como del "Soberano del Mundo". El verdadero soberano —el centro en torno al cual giran la vida de la naturaleza y la vida del hombre— es el instinto sexual. Como

11 Hegel. *Lectures on the Philosophy of History*. Trad. inglesa por J. Sibree (Londres, Henry G. Bohn, 1857), pp. 16 s. Hay traducción española por José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.

dijo Schopenhauer, este instinto es el Genio de la especie, que convierte al individuo en un instrumento para la prosecución de sus fines. Todo esto está desarrollado en un capítulo famoso de la obra de Schopenhauer *El Mundo como Voluntad y como Representación*,[12] el cual nos ofrece el fondo metafísico general, y en cierto sentido el núcleo, de la teoría de Freud.

Aquí nos ocupamos solamente de las consecuencias de esta teoría respecto del estudio del pensamiento mítico. Desde un punto de vista puramente *empírico*, la transferencia del método psicoanalítico a este campo encontró grandes dificultades. Evidentemente, la cuestión no podía someterse a observación directa. Todos los argumentos empleados por Freud eran sumamente hipotéticos y especulativos. El origen histórico de los fenómenos que él estudiaba —de las prohibiciones del tabú y del sistema totémico— era desconocido. Con el fin de llenar este hueco, Freud tuvo de recurrir a su teoría general de las emociones. Afirmó que la *única* fuente del sistema totémico era el horror al incesto que siente el salvaje. Este fué el motivo que condujo a la exogamia. Todos los descendientes del mismo totem son consanguíneos, o sea que pertenecen a una misma familia, y en el seno de esta familia aún los grados más distantes de parentesco se consideran un obstáculo absoluto para la unión sexual. Pero aquellos antropólogos que habían estudiado el problema con el mayor detenimiento habían llegado a conclusiones enteramente distintas. Frazer, quien había escrito una obra en cuatro volúmenes sobre el asunto, declaraba que el totemismo y la exogamia eran dos instituciones realmente distintas e independientes, aunque muy frecuentemente asociadas la una a la otra.[13] Entre los aruntas, la vida entera religiosa y social estaba determinada por su sistema totémico, pero este sistema no afectaba para nada al matrimonio y a la descendencia. Según parece, el

[12] "Über die Metaphysik der Geschlechtsliebe", *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44.

[13] Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres, Macmillan & Co., 1910), I, XII, 4 vols.

testimonio de la tradición se remonta hasta unos tiempos en que el hombre se unía siempre a una mujer de su mismo totem.[14] Lo más que Frazer pudo decir, después de años de estudio, fué que el origen primero de la exogamia, y por ende la ley del incesto, siguen siendo un problema casi tan oscuro ahora como antes.[15]

Para poder llegar a sus conclusiones, Freud tenía que invalidar esta actitud crítica y prudente. Lo que más le llamaba la atención era el hecho de que los dos mandamientos del totemismo —no matar el animal totémico y no tocar a una mujer del mismo totem con fines sexuales— coinciden en su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien asesinó a su padre y tomó a su madre por mujer; y, por otra parte, con los dos deseos primarios del niño, cuya insuficiente represión o cuyo despertar constituyen tal vez el núcleo de todas las neurosis.[16] De este modo, el complejo paterno y el complejo de Edipo eran convertidos en el "ábrete Sésamo" del mundo mítico. Esta fórmula parecía explicarlo todo. De acuerdo con el principio psicoanalítico de la *trasferencia,* fueron posibles todas las combinaciones. El mismo Freud manifestó a menudo su sorpresa ante la fecundidad de este principio. Declara que los primeros deseos del niño aparecen, muchas veces bajo los disfraces e invenciones más notables, en la formación de casi todas las religiones.[17]

La primera cuestión que debemos suscitar aquí no es una cuestión de hecho, sino de método. Supongamos que todos los hechos de los cuales depende la teoría psicoanalítica estén firmemente establecidos. Admitamos que no sólo exista una analogía o semejanza, sino una identidad fundamental entre la vida psíquica de los salvajes y la de los neuróticos, y que

[14] Sir Baldwin Spencer y F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres y Nueva York, Macmillan, 1899, reimpreso en 1938), p. 419.

[15] Frazer, *op. cit.*, I, 165.

[16] Freud, *op. cit.*

[17] *Ibid.*

Freud haya logrado demostrar su tesis, a saber, que todos los temas del pensamiento mítico son los mismos que encontramos en ciertas formas de neurosis —neurosis de compulsión, *délire de toucher,* zoofobia, prohibiciones obsesivas, etc. Ni siquiera en este caso estaría resuelto el problema; se presentaría entonces bajo una nueva forma. Pues no basta simplemente conocer el *tema* del mito para que se conozcan su carácter y su naturaleza.

El método de Freud parece a primera vista completamente original. Antes que él, nadie había considerado el problema desde este ángulo. Sin embargo, hay un rasgo común que pone a la concepción de Freud en relación con las de sus predecesores. Como casi todos ellos, Freud estaba convencido de que el modo más seguro, mejor dicho, el único, de entender el *sentido* del mito era describir y enumerar, ordenar y clasificar sus *objetos.* Pero, suponiendo que conociésemos y comprendiésemos todas las cosas de que habla el mito, ¿qué ayuda podría prestarnos la comprensión del *lenguaje* del mito? Lo mismo que la poesía y el arte, el mito es una "forma simbólica", y una característica común a todas las formas simbólicas es la de ser aplicables a cualquier objeto. No hay nada que les sea inaccesible o impermeable: el carácter de un objeto no afecta a su actividad. ¿Qué pensaríamos de una filosofía del lenguaje, de una filosofía del arte o de la ciencia, que empezara enumerando todas aquellas cosas que son posibles objetos de lenguaje, de representación artística o de investigación científica? En esto no se puede encontrar un límite definido; ni siquiera puede buscarse. Cada cosa tiene un "nombre"; cualquier cosa puede convertirse en tema de una obra de arte. Lo mismo ocurre con el mito. Puede asemejarse a cualquier cosa "que esté en el alto cielo, en este bajo mundo, o en el agua por debajo de la tierra". Así pues, aunque pueda resultar muy interesante y suscitar nuestra curiosidad científica, el estudio del tema del mito no puede proporcionarnos una respuesta definida. Pues lo que deseamos saber

no es la mera substancia del mito, sino más bien su función en la vida social y cultural del hombre.

A este respecto, y porque no llegaron a percibir el verdadero problema, la mayor parte de las teorías anteriores fueron inadecuadas. Se esparcieron en todas direcciones, pero en cierto modo seguían todas ellas el mismo camino. Al comparar los métodos más viejos de la mitología comparada con los métodos recientes del psicoanálisis, descubrimos un notable parecido. Entre las teorías naturalistas del mito había una mitología solar, introducida por Max Müller y renovada más tarde por Frobenius; una mitología lunar, representada por Ehrenreich y Winckler; una mitología del viento y del tiempo, representada por Adalbert Kuhn. Cada escuela luchaba empeñosa y obstinadamente por su objeto especial. A primera vista, no nos sentimos inclinados a encontrar ninguna semejanza entre las leyendas griegas de Selene y Endimión, Eos y Titón, Céfalos y Procris, Dafne y Apolo. Pero, según Max Müller, todas significan lo mismo. Todas son variaciones de un mismo tema mítico que se repite una y otra vez. Este tema es la salida y la puesta del sol y el combate entre la luz y las tinieblas. Cada nuevo mito representa el mismo fenómeno en una perspectiva nueva y diferente. Endimión, por ejemplo, no es el Sol en su divino carácter de Febo, sino una concepción del sol en su curso diario, el que emerge temprano del seno de la Aurora y se sumerge en la tarde, después de su rápida y brillante carrera, para no volver jamás a su vida mortal. ¿Y qué otra cosa sería Dafne, perseguida por Apolo, sino la aurora que se precipita temblorosa a través del cielo y que se desvanece ante la repentina aparición del sol brillante? Lo mismo sería la leyenda de la muerte de Hércules. La túnica que Deyanira le envía al héroe solar expresaría las nubes que se levantan de las aguas y envuelven al sol como un ropaje oscuro. Hércules trata de desprenderse de ella, pero no puede conseguirlo sin despedazar su propio

cuerpo; hasta que al fin, su cuerpo radiante es consumido en una conflagración general.[18]

Media un gran trecho entre esas viejas interpretaciones naturalistas, que han quedado completamente superadas, y las modernas teorías psicoanalíticas. Sin embargo, los procedimientos respectivos no están en desacuerdo, sino que representan la misma dirección de pensamiento. Y me atrevo a decir que, dentro de unas cuantas décadas, los mitos sexuales sufrirán la misma suerte que los mitos solares o lunares. Pues pueden someterse a las mismas objeciones. Reducir a una motivación especial y singular un hecho que ha dejado su huella indeleble en la vida toda de la humanidad, no es dar del mismo una explicación muy satisfactoria. La vida psíquica y cultural del hombre no está hecha de un material tan simple y homogéneo. Freud no pudo demostrar su tesis mejor que Max Müller y que todos los sabios de la Sociedad del Estudio Comparado del Mito. En ambos casos encontramos el mismo dogmatismo. Los estudiosos de la mitología comparada hablaban del sol, de la luna y las estrellas, del viento y de las nubes, como si éstos fueran los únicos temas de la imaginación mítica. Freud ha desviado simplemente la escena de los relatos míticos. Según él, no son representaciones del gran drama de la naturaleza. Lo que nos relatan es más bien la eterna historia de la vida sexual del hombre. Desde los tiempos prehistóricos hasta los presentes, el hombre ha estado siempre obsesionado por dos deseos fundamentales. El deseo de matar a su padre y de unirse con su madre aparece en la infancia de la especie humana de un modo igual a como aparece, bajo los más extraños disfraces y transformaciones, en la vida de cada niño individual.

18 Véase Max Müller, "Comparative Mythology", *Oxford Essays*, pp. 52 ss. (*Selected Essays*, I, 395 ss., 398 ss.), y *Lectures on the Science of Language* (Londres, Longmans, Green & Co., 1871), II, conferencia XI, "Myths of the Dawn", 506-571.

IV

LA FUNCION DEL MITO EN LA VIDA SOCIAL DEL HOMBRE

De todas las cosas del mundo, el mito parece la más incoherente e inconsistente. Tomado literalmente, se presenta como una maraña urdida con los hilos más incongruentes. ¿Es posible encontrar algún nexo que vincule los ritos más bárbaros con el mundo de Homero? ¿Es posible referir a una fuente común los cultos orgiásticos de las tribus salvajes, los ejercicios mágicos de los shamanes de Asia, el delirante remolino de los danzantes derviches, por una parte, y por la otra la calma y la hondura especulativa de los Upanishads? Aplicar un solo nombre a fenómenos tan ampliamente divergentes y tan enteramente incompatibles, e incluirlos bajo el mismo concepto, parece una extraordinaria arbitrariedad.

El problema, sin embargo, aparece bajo una nueva luz cuando lo abordamos desde un ángulo distinto. Los temas del mito y los actos rituales son infinitamente variados; son incalculables e insondables. Pero los motivos del pensamiento mítico y de la imaginación mítica son, en cierto sentido, siempre los mismos. En toda actividad humana y en todas las formas de la cultura humana encontramos una "unidad de lo diverso". El arte nos ofrece una unidad de intuición; la ciencia nos ofrece una unidad de pensamiento; la religión y el mito nos ofrecen una unidad del sentimiento. El arte nos abre el universo de las "formas vivas"; la ciencia nos muestra un universo de principios y leyes; la religión y el mito empiezan con la conciencia de la universalidad y la identidad fundamental de la vida.

No es menester que esta vida que lo penetra todo se conciba en una forma personal. Hay religiones que nos ofrecen una concepción "infra-personal" de lo Divino, o una concepción "supra-personal". Encontramos una religión "pre-animista", de la cual está ausente todavía el sentido de la perso-

salidad;[1] y encontramos también, por otro lado, religiones muy evolucionadas en las cuales el elemento de la personalidad queda encubierto y es finalmente eclipsado de un modo total por otros motivos. En las grandes religiones orientales —el brahmanismo, el budismo y el confusionismo— aparece ese "impulso hacia lo impersonal".[2] La identidad que concibe la religión de los Upanishads es una identidad metafísica; significa la unidad fundamental del Yo y el Universo, del "Atmán" y el "Brahmán". Semejante identidad abstracta no cabe en una creencia primitiva. Lo que en ésta encontramos es algo completamente distinto. Es un profundo y ardiente deseo que sienten los individuos de identificarse con la vida de la comunidad y con la vida de la naturaleza. Este deseo lo satisfacen los ritos religiosos. En éstos, los individuos se funden en una horma única, en un todo indiferenciable. Si en una tribu salvaje los hombres están empeñados en una guerra o en cualquier otra empresa peligrosa, las mujeres que se han quedado en casa tratan de ayudarlos por medio de sus danzas rituales, lo cual parece absurdo e ininteligible si se juzga de acuerdo con nuestros cánones de pensamiento empírico y nuestras "leyes causales". Pero se aclara perfectamente y se hace comprensible en cuanto se ve y se interpreta este acto en los términos de nuestra experiencia social, y no en los de nuestra experiencia física. En las danzas guerreras, las mujeres se identifican con sus maridos. Comparten sus esperanzas y temores, sus riesgos y sus peligros. Este vínculo —vínculo de "simpatía", no de "causalidad"— no lo debilita la distancia que media entre ellos; al contrario, lo refuerza. Los dos sexos forman un organismo indivisible; lo que ocurre en una parte de este organismo afecta necesariamente a la otra. Gran número de ordenanzas positivas y negativas, de prescripciones y tabús, no son más que la expresión y aplicación de esta regla general. La regla vale no sólo para los dos

[1] Para el problema del pre-animismo, véase R. R. Marett, "Pre-Animist Religion", *The Threshold of Religion* (Londres, Methuen & Co., 1909).

[2] Cf. A. A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion* (Londres, Macmillan & Co., 1938), I, 107.

sexos, sino para todos los miembros de las tribus. Cuando un pueblo dayak marcha a la selva a cazar, los que se quedan no pueden tocar ni aceite ni agua con sus manos; pues, si lo hicieran, todos los cazadores serían "dedos grasientos", y la presa se les escurriría de las manos.[3] Este no es un vínculo causal, sino un vínculo emotivo. Lo que aquí importa no son las relaciones empíricas entre causas y efectos, sino la intensidad y la hondura con que se experimentan las relaciones humanas.

El mismo rasgo aparece, por ende, en todas las demás formas de parentesco. El pensamiento primitivo no interpreta la relación de consaguinidad de una manera puramente fisiológica. El nacimiento del hombre es un acto mítico y no físico. No se conocen las leyes de la procreación sexual. El nacimiento, por tanto, se considera siempre como una especie de reencarnación. Los aruntas de Australia Central suponen que el espíritu de los muertos que pertenecieron a su totem aguarda su renacimiento en ciertos lugares determinados y penetra en los cuerpos de las mujeres que pasan por alguno de esos parajes.[4] Ni siquiera la relación entre el niño y su padre se considera una relación puramente física. También aquí la identidad real substituye a la causalidad. En los sistemas totémicos la generación presente no sólo desciende de los animales ancestrales, sino que *es* la encarnación de dichos antepasados. Cuando los aruntas están celebrando su festival religioso más importante, cuando ejecutan sus ceremonias "Intichiuma", no sólo representan o imitan la vida, los hechos, las aventuras de sus ascendientes, sino que ven y sienten de un modo inmediato su benéfica influencia. Sin esta permanente influencia, la naturaleza y la vida humana se paralizarían. No caería la lluvia; el suelo no daría sus frutos; el país entero quedaría convertido en un desierto. Por medio de un primer acto de identificación, el hombre afirma su unidad fundamental con sus antepasados humanos o animales;

3 *The Golden Bough*, Parte I: *The Magic Art*, I, 120.

4 Véase Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, 59 *ss.*, y Spencer y Gillen, *op. cit.*, cap. XV.

por medio de un segundo acto, identifica su vida propia con la vida de la naturaleza. En realidad, no puede haber ninguna distinción marcada entre los dos reinos. Están en el mismo nivel; pues, para la mente primitiva, la naturaleza misma no es algo físico, algo regido por leyes físicas. Una y la misma sociedad —la sociedad de la vida— es la que incluye y abraza todos los seres animados y los inanimados.[5] Según creen los zuñis, al gran sistema de la vida pertenecen no sólo las cosas naturales, sino también las artificiales; no solamente el sol, la tierra y el mar, sino hasta los instrumentos elaborados por el hombre.[6]

Para que esta vida se conserve tiene que ser constantemente renovada. Pero esta renovación no se concibe en términos puramente biológicos. La persistencia de la especie humana depende también en este caso de actos sociales y no de actos fisiológicos. La expresión más clara de esta convicción general se encuentra en los ritos de iniciación, los cuales son un elemento importante e indispensable de toda sociedad primitiva. Hasta que llega a cierta etapa de su vida —hasta que alcanza la pubertad— al niño se le considera y se le trata como un ser puramente "natural". Está al cuidado de su madre, la cual atiende a todas sus necesidades físicas. Pero entonces se produce una súbita inversión de este orden físico. El niño tiene que convertirse en un adulto, en un miembro de la sociedad. Este es un momento decisivo en la vida del hombre, un acontecimiento marcado por las ceremonias religiosas y rituales más poderosas e incisivas. Para que el nuevo ente social pueda nacer, el ente físico tiene, en un cierto sentido, que morir. Los jóvenes que han de ser iniciados deben pasar, por tanto, por las pruebas más severas. El neófito tiene que dejar a su familia; vive por un tiempo en la más perfecta reclusión; tiene que sufrir las mayores penas y crueldades. A veces, hasta tiene que participar en el ritual de su

[5] Para más detalles véase E. Cassirer, *Antropología Filosófica* (F. de C. E., México, 1945), pp. 87 *ss.*

[6] Véase Frank Hamilton Cushing, "Outlines of Zuñi", *13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (Washington, 1891-92), p. 9.

propio entierro. Pero, cuando ha resistido todas estas pruebas, llega el gran momento de su admisión en la comunidad de los hombres y en el gran misterio de la sociedad. Esta admisión significa una verdadera regeneración, el comienzo de una nueva y más alta forma de vida.[7]

El ciclo de vida que aparece en la sociedad humana y constituye su esencia misma, aparece también en la naturaleza. El ciclo de las estaciones no lo producen meras fuerzas físicas. Está indisolublemente unido a la vida del hombre. La vida y la muerte de la naturaleza es parte integrante del gran drama de la muerte y la resurrección del hombre. A este respecto, los ritos de vegetación que se encuentran en casi todas las religiones tienen una profunda analogía con los ritos de iniciación. Hasta la naturaleza necesita una constante regeneración: tiene que morir para poder vivir. Los cultos de Atis, Adonis, Osiris, son un testimonio de esta creencia fundamental e indestructible.[8]

Las religiones griegas parecen muy alejadas de todas estas concepciones primitivas. En los poemas homéricos no se encuentran ya los ritos mágicos, los fantasmas y espectros, el temor de la muerte. A este mundo homérico podemos aplicar la famosa definición de Winckelmann, según la cual el rasgo distintivo del genio griego es su "noble simplicidad y su serena grandeza". Pero la moderna historia de las religiones nos ha enseñado que esta "serena grandeza" no ha permanecido siempre inalterada. "Los olímpicos de Homero, dice Miss Jane Ellen Harrison en la introducción de su libro antes mencionado,[9] no son más primitivos que sus hexámetros. Bajo su espléndida apariencia se encuentra un fondo de concepciones religiosas, de ideas del mal, de purificaciones y expiaciones ignoradas o reprimidas por Homero, pero que reaparecen en poetas posteriores, y notablemente en Es-

7 Para más detalles véase Spencer y Gillen, *op. cit.*, cap. VI, y A. van Gennep, *Les rites du passage* (París, E. Nourry, 1909).

8 Véase Frazer, *The Golden Bough*, Parte IV, *Adonis, Attis, Osiris* (3 ed., Nueva York, Macmillan, 1935), vols. I y II. (Trad. esp., *La Rama Dorada*, F. de C. E., México, 1944, pp. 390-460.)

9 Cap. III, n. 3.

quilo". Y luego se produjo aquella profunda crisis de la cultura y de la vida religiosa griegas, en la cual las concepciones homéricas se vieron en peligro de quedar totalmente destruídas. Pareció que la simplicidad y la serenidad de los dioses olímpicos se desvanecían. Zeus, el dios del cielo brillante, Apolo, el dios del sol, no tuvieron la fuerza de resistir y expulsar a los poderes demoniacos que aparecían en el culto de Dionisos. Este se incorporó a la religión griega tardiamente y como un extraño, como un dios emigrado del norte. Su origen hay que buscarlo en la Tracia —y muy probablemente en los cultos asiáticos. Desde entonces la religión griega ofrece el espectáculo de una lucha continua entre dos fuerzas opuestas. La clásica expresión de esta lucha se halla en las *Bacantes* de Eurípides. Si leemos los versos de Eurípides no necesitaremos otro testimonio de la intensidad, de la violencia y el poder irresistible del nuevo sentimiento religioso.

En el culto dionisíaco no se encuentra apenas ningún rasgo *específico* del genio griego. Lo que aparece en él es un sentimiento fundamental de la humanidad, un sentimiento que es común a la mayoría de los ritos primitivos y a las más sublimes, espiritualizadas religiones místicas. Es el profundo deseo que siente el individuo de liberarse de las ataduras de su propia individualidad, de sumergirse en la corriente de la vida universal, de perder su identidad, de ser absorbido por la totalidad de la naturaleza; el mismo deseo que expresan los versos del poeta persa Mualana Yalaluddin Rumi: "Quien conoce el poder de la danza, mora en Dios." El poder de la danza es para el místico el verdadero camino hacia Dios. En el delirante remolino de la danza y en los ritos orgiásticos, nuestro Yo finito y limitado desaparece. El Yo, el "déspota oscuro" como lo llama Rumi, muere —y Dios nace.

Pero la religión griega no podía volver a estos sentimientos primitivos. Aunque no habían perdido su fuerza, estos sentimientos habían cambiado de carácter. La mente griega es una mente perfectamente lógica; su exigencia de lógica es universal. Por eso, *no* podía aceptar los elementos más "irracionales" del culto dionisíaco sin una especie de explicación

y justificación teórica. Esta justificación la dieron los teólogos órficos. El orfismo convirtió en un "sistema" lo que originalmente era una pura masa de ritos primitivos de la más tosca y desenfrenada especie.[10] La teología órfica creó la historia de Dionisos Zagreo. En ella se le presenta como hijo de Zeus y de Semele, querido y adoptado por su padre, pero perseguido por el odio y los celos de Hera. Hera incitó a los Titanes a que mataran a Dionisos cuando era un niño. Trató de escapárseles mediante repetidas metamorfosis, pero finalmente fué vencido revistiendo la forma de un toro. Su cuerpo fué despedazado y devorado por sus enemigos. Para castigarlos por su crimen, Zeus disparó un rayo contra los Titanes y los destruyó. De sus cenizas surgió la raza de los hombres, en los cuales, de acuerdo con su origen, el dios derivado de Dionisos Zagreo está mezclado con el maligno y demoníaco elemento titánico.

Esta leyenda de Dionisos Zagreo es un ejemplo típico del origen y el sentido de los relatos míticos. Lo que aquí se cuenta no es un fenómeno físico ni un fenómeno histórico. No es un hecho de la naturaleza, ni una remembranza de los actos o de los sufrimientos de un antepasado heroico. Y sin embargo, la leyenda no es un simple cuento de hadas. Tiene un *fundamentum in re;* se refiere a una cierta "realidad" Pero esta realidad no es física ni histórica: es *ritual.* Lo que se *ve* en el culto dionisíaco se *explica* en el mito. Los cultos dionisíacos solían terminar con una "teofanía". Cuando el éxtasis desenfrenado de las Ménades llega a su paroxismo, llaman al dios, le imploran que aparezca entre sus adoradores:

¡Oh, Dionisos, revélate! Aparece como un toro para contemplarte,
O muéstrate como un dragón, como un monstruo de múltiples cabezas,
O como un león con llameantes esplendores que se enrollen en sus miembros.[11]

[10] Sobre esta misión del orfismo en la vida religiosa y cultural de Grecia véase Harrison, *op. cit.*, caps. IX y X, y Erwin Rohde, *Psyche*, Parte II, cap. X. Trad. inglesa por W. B. Hillis (Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1925) pp. 335 *ss.* Sobre la leyenda de Dionisos Zagreo, véase Rohde, *op. cit.*, pp. 340 *s.*

[11] Eurípides, *Bacantes*, versos 1017 *ss.*

y el dios oye la plegaria y concede la súplica. Hace su aparición y participa también en el culto. Comparte el frenesí sagrado de sus adoradores; se echa sobre el animal elegido como víctima; se apodera de su carne sanguinolenta y la devora cruda.

Todo esto es salvaje, fantástico, extravagante e ininteligible. Pero la función del mito es dar a estos cultos orgiásticos un nuevo giro. En la teología órfica el éxtasis ya no se consideraba como una simple demencia; se convirtió en una "hieromanía", una locura sagrada en la cual el alma, abandonando al cuerpo, volaba en busca de su unión con el dios.[12] El ente divino Uno ha sido dispersado por las fuerzas del mal, por la rebelión de los Titanes contra Zeus, y originado la multiplicidad de las cosas de este mundo y la multiplicidad de los hombres. Pero no se ha perdido; puede ser restaurado en su estado original. Lo cual sólo es posible cuando el hombre sacrifica su individualidad; cuando rompe todos los obstáculos que se interponen entre sí mismo y la eterna unidad de la vida.

Aquí podemos apresar uno de los elementos más esenciales del mito. El mito no surge solamente de procesos intelectuales; brota de profundas emociones humanas. Pero, de otra parte, todas aquellas teorías que se apoyan exclusivamente en el elemento emocional dejan inadvertido un punto esencial. No puede describirse al mito como una simple emoción, porque constituye la *expresión* de una emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo —es una emoción convertida en imagen. Este hecho mismo implica un cambio radical. Lo que hasta entonces se sentía de una manera oscura y vaga, adquiere una forma definida; lo que era un estado pasivo se convierte en un proceso activo.

Para comprender esta transformación es necesario distinguir netamente entre dos tipos de expresión: la física y la simbólica. Darwin escribió un libro clásico sobre la expresión

[12] Véase Rohde, *op. cit.*, pp. 257 *ss.*

de las emociones en los hombres y los animales. Este libro nos enseña que el *hecho* de la expresión tiene una base biológica muy amplia. No es, en modo alguno, un privilegio humano, sino que se extiende por todo el mundo animal. A medida que nos remontamos a los niveles más elevados de la vida animal, cobra constantemente mayor fuerza y variedad. R. M. Yerkes dice que muchas de las categorías principales de la expresión emotiva humana, si no es que todas, se hallan representadas en el comportamiento del chimpancé, y que la expresión emotiva del chimpancé es fascinante y a la vez desconcertante por su complejidad y su variabilidad.[13] Asimismo las emociones de animales inferiores, y sus correspondientes expresiones, tienen una gran amplitud. Aun fenómenos que comúnmente han sido atribuídos solamente al hombre, como, por ejemplo, ruborizarse y empalidecer, han sido comprobados en el mundo animal.[14] Es ciertamente manifiesto que aun los organismos inferiores deben de poseer algún medio de distinguir entre ciertos estímulos y de reaccionar ante ellos distintamente. No podrían sobrevivir si no pudieran discernir, en su comportamiento, entre lo benéfico y lo dañino. Cada organismo "busca" ciertas cosas y "evita" ciertas otras. Un animal busca su presa y huye de sus enemigos. Todo esto está regulado por una complicada red de instintos y de impulsos motores que no requieren una actividad consciente. Como indica Ribot, el primer período en la vida orgánica es el de la sensibilidad protoplásmica, vital, preconsciente. El organismo posee su "memoria"; conserva ciertas impresiones, ciertas modificaciones normales o mórbidas. "Del mismo modo, existe una forma inconsciente inferior —sensibilidad orgánica— que es la preparación y el bosquejo de una vida emotiva superior y consciente." [15] Si, en los animales superiores, la conciencia interviene y empieza a repre-

[13] Robert M. Yerkes, *Chimpanzees. A Laboratory Colony* (New Haven, Yale University Press, 1943), p. 29.

[14]. Cf. Angelo Mosso, *Fear*. Trad. inglesa autorizada de E. Lough y F. Kiesow (Londres y Nueva York, Longmans, Green & Co., 1896), pp. 10 ss.

[15] Ribot, *op. cit.*, pp. 3 s.

sentar un papel predominante, no se puede describir de una manera antropomórfica, hablando de percepción o de "ideas". El comportamiento del animal parece determinado más bien por ciertas "cualidades emotivas" que despiertan en él la impresión de "familiaridad" o "extrañeza", de atracción o repulsión. "¿No parece una hipótesis admisible, pregunta W. Köhler en un estudio sobre la psicología de los chimpancés, que ciertas formas y perfiles de cosas tengan en sí mismas la cualidad de horripilantes y pavorosas, no debido a ningún mecanismo especial que poseamos y que permita que nos produzcan ese efecto, sino porque, tomando en cuenta nuestra naturaleza y nuestra psique en general, resulte que ciertas formas tienen inevitablemente el carácter de terribles, otras el de graciosas, o el de torpes, o el de la energía, o el de la decisión?" [16] La conciencia de estas diversas cualidades emotivas no presupone un acto de reflexión, como tampoco puede ser explicado por la experiencia individual del animal. Los pajaritos muestran, inmediatamente después de nacer, el temor al gavilán y a la serpiente. Este miedo, sin embargo, es todavía muy indiferenciado. Los polluelos se agachan atemorizads no sólo ante un animal de presa, sino ante cualquier otro objeto voluminoso que se les venga encima. Estas emociones instintivas no tienen nada de específico; no ofrecen relación con ninguna clase especial de objetos de carácter peligroso.

Con el desarrollo del hombre damos un nuevo paso. Ante todo, las emociones se especifican mucho más. No se trata ya de un sentir vago y confuso; las emociones se refieren a clases especiales de objetos. Pero hay otro rasgo todavía que sólo se encuentra en el mundo humano, aunque existan todavía, indudablemente, reacciones humanas innumerables que no difieren en principio de las reacciones animales. Cuando un hombre responde a un insulto frunciendo el ceño y cerrando

[16] Véase W. Köhler, "Zur Psychologie der Schimpansen", *Psychologische Forschung*, I (1921), 39. Trad. inglesa de Ella Winter, *The Mentality of Apes* (Londres, Kegan Paul; Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1925), Apéndice, p. 335.

los puños, actúa precisamente del mismo modo que el animal que muestra los dientes en presencia de un enemigo. Pero, hablando en general, las *respuestas* humanas pertenecen a un tipo enteramente distinto. Lo que las distingue de las reacciones animales es su carácter *simbólico.*[17] En la aparición y el crecimiento de la cultura humana, este fundamental cambio de sentido puede seguirse paso a paso. El hombre ha descubierto un nuevo modo de expresión: la expresión simbólica. Este es el común denominador de todas sus actividades culturales: del mito y la poesía, del lenguaje, del arte, la religión y la ciencia.

Estas actividades difieren grandemente, pero cumplen todas con igual tarea: la tarea de la *objetivación.* En el lenguaje objetivamos nuestras percepciones sensoriales. En el acto mismo de la expresión lingüística, nuestras percepciones adquieren una nueva forma. Dejan de ser datos aislados; pierden su carácter individual; quedan agrupadas bajo conceptos de clase, a los que se designa con "nombres" generales. El acto de "nombrar" no consiste simplemente en aplicar un mero signo convencional a una cosa ya elaborada —a un objeto conocido. Es más bien el requisito previo de la concepción misma de los objetos, de la idea de una objetividad real empírica.[18]

El mito no solamente está muy alejado de esta realidad empírica; en cierto sentido, está en flagrante contradicción con ella. El mundo que elabora parece un mundo enteramente fantástico. Y sin embargo, hasta el mito tiene un cierto aspecto "objetivo" y una función objetiva definida. El simbolismo lingüístico conduce a una objetivación de las impresiones sensoriales; el simbolismo mítico conduce a una objetivación de los sentimientos. En sus ritos mágicos, en sus ceremonias religiosas, el hombre actúa bajo la presión de pro-

17 Para un examen detallado de esta cuestión, véase E. Cassirer, *Antropología Filosófica,* caps. II y III.

18 Para más detalles, véase mi artículo "Le langage et la construction du monde des objets", *Journal de psychologie normale et pathologique,* XXXe. Année (1933), 18-44.

fundos deseos individuales y de violentos impulsos sociales. Ejecuta estas acciones sin conocer sus motivos; pues éstos son enteramente inconscientes. Pero, cuando estos ritos se transforman en mitos, aparece un nuevo elemento. Al hombre ya no lo satisface hacer ciertas cosas; plantea la cuestión de lo que "significan" estas cosas, averigua el por qué y el adónde, trata de comprender de dónde provinieron y hacia qué fin tienden. La respuesta que da a todas estas preguntas puede parecer incongruente y absurda; pero lo que importa aquí no es tanto la respuesta cuanto la pregunta misma. En cuanto el hombre empieza a preocuparse por sus actos, ha dado un nuevo paso decisivo; ha entrado en un nuevo camino que lo llevará finalmente muy lejos de su vida inconsciente e instintiva.

Es un hecho conocido que toda expresión de una emoción tiene un efecto calmante. Un puñetazo puede ablandar nuestra ira; el llanto puede aliviarnos de la aflicción y la pena. Esto se comprende fácilmente por razones fisiológicas y psicológicas. Fisiológicamente, puede ser explicado por medio del principio que Herbert Spencer llamó "ley de la descarga nerviosa". En cierto sentido, esta "ley de la descarga" se aplica también a todas las expresiones *simbólicas*. Pero aquí nos encontramos con un fenómeno enteramente nuevo. En nuestras reacciones físicas, un estado de reposo sigue a la repentina explosión. Y una vez desaparecida, la emoción ha terminado sin dejar ningún rastro permanente. Pero, cuando nuestras emociones las expresamos mediante actos *simbólicos*, el caso es completamente distinto. Tales actos tienen, como si dijéramos, un doble poder: el poder de ligar y el de desligar. También en este caso las emociones se proyectan hacia fuera; pero, en vez de dispersarse quedan, por el contrario, concentradas. En las reacciones físicas, los movimientos físicos correspondientes a ciertas emociones se extienden progresivamente y cubren una zona cada vez más amplia. De acuerdo con Spencer, esta extensión y difusión sigue una regla definida. Primeramente quedan afectados los delicados músculos de los órganos vocales y los pequeños músculos faciales. Cuando el sentimiento aumenta, la descarga nerviosa afecta al

sistema vascular.[19] Pero la expresión simbólica no significa extenuación, sino intensificación. Lo que aquí se presenta no es una mera exteriorización, sino una condensación. En el lenguaje, en el arte y la religión, nuestras emociones no se convierten simplemente en actos; se convierten en "obras". Estas obras no se desvanecen. Son persistentes y duraderas. Una reacción física sólo puede proporcionarnos un auxilio breve y temporal; una expresión simbólica puede llegar a ser un *monumentum aere perennius.*

Este poder de objetivación y solidificación se manifiesta con particular claridad en la poesía y el arte. Goethe consideró este don como el rasgo esencial de su poesía. "Y así empezó, dice en *Dichtung und Wahrheit* hablando de su juventud, esa tendencia de la que no pude desviarme en todo el curso de mi vida, a saber, la tendencia a convertir en imagen, en poema, todo lo que me deleitara o perturbara, o lo que me afectara de cualquier manera; y a ponerme de algún modo de acuerdo conmigo mismo sobre ello, para poder así rectificar mis concepciones de las cosas exteriores y a la vez dejar mi mente en paz respecto de ellas. La facultad de hacer esto me era a mí más necesaria que a otro cualquiera, pues mi disposición natural me hacía volar constantemente de un extremo a otro. Por esto, todas las obras mías que se conocen son fragmentos nada más de una gran confesión." [20]

En el pensamiento y la imaginación míticos no encontramos confesiones *individuales.* El mito es una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual. Cierto es que, en tiempos posteriores, nos encontramos con mitos producidos por individuos, como, por ejemplo, los famosos mitos platónicos. Pero en éstos falta uno de los rasgos más esenciales del mito. Platón los creó con un espíritu enteramente libre. El no estaba bajo su poder, antes los dirigía de acuerdo con sus propios fines, los fines del

[19] Para más detalles, véase H. Spencer. *Principles of Psychology* (Nueva York, D. Appleton & Co., 1873). vol. II. §§ 495-502.

[20] Goethe. *Dichtung und Wahrheit,* libro VII. [Hay traducción española.]

pensamiento dialéctico y ético. El auténtico mito no posee esta libertad filosófica, pues las imágenes en las que vive no son conocidas como *imágenes*. No son consideradas como símbolos, sino como realidades. Esta realidad no puede ser rechazada o criticada; tiene que ser aceptada de una manera pasiva. Pero con ello se ha dado el primer paso preliminar por el camino que conducirá finalmente a una nueva meta. Pues tampoco en el mito las emociones son simplemente sentidas. Son "intuídas", "convertidas en imágenes". Estas imágenes son toscas, grotescas y fantásticas. Pero esto es justamente lo que las hace comprensibles para el hombre no civilizado, pues ellas pueden darle una interpretación de la vida de la naturaleza y de su propia vida interior.

Del mito, y de la religión en general, se ha dicho con frecuencia que eran un simple producto del temor. Pero lo más esencial en la vida religiosa del hombre no es el *hecho* del temor, sino su *metamorfosis*. El miedo es un instinto biológico universal. Nunca puede ser completamente dominado o suprimido, pero puede cambiar de forma. El mito está lleno de las más violentas emociones y de las visiones más espantosas. Pero en el mito el hombre empieza a aprender un arte nuevo y extraño: el arte de expresar, lo cual significa organizar sus instintos más hondamente arraigados, sus esperanzas y temores.

Este poder de organización aparece con la mayor fuerza cuando el hombre se enfrenta al mayor de los problemas: al problema de la muerte. Inquirir las causas de la muerte fué una de las primeras y más urgentes preguntas de la humanidad. Mitos de la muerte se cuentan en todas partes, desde las formas inferiores de civilización hasta las más elevadas.[21]

Los antropólogos se han esforzado mucho por encontrar lo que ellos llaman una "definición mínima de la religión",

[21] Véanse, por ejemplo, los mitos de la muerte entre los habitantes de las islas Trobriand que refiere Malinowski en *Myth in Primitive Psychology* (Londres, Kegan Paul, 1926), pp. 80 *ss.* (Ed. norteamericana, Nueva York, Norton, 1926, pp. 60 *ss.*).

una definición que abarcara los hechos fundamentales y esenciales de la vida religiosa. Las diversas escuelas no se pusieron de acuerdo sobre la naturaleza de estos hechos. Tylor consideró el animismo como el terreno propio de la filosofía de la religión, tanto del salvaje como del hombre civilizado; autores posteriores propusieron la llamada "fórmula tabú-mana" como definición mínima de la religión.[22] Ambas opiniones ofrecían margen a muchas objeciones. Lo que, sin embargo, parece indiscutible es el hecho de que la religión, desde su comienzo mismo, era una cuestión "de vida o muerte". "¿Cuál es la raíz, se pregunta Malinowski, de todas las creencias relacionadas con el alma humana, con la pervivencia después de la muerte, con los elementos espirituales del universo? Creo que todos los fenómenos a los que generalmente se dan los nombres de animismo, de culto de los antepasados, o creencia en los espíritus y los fantasmas, tienen su raíz en la actitud integral del hombre hacia la muerte... es un hecho que siempre dejará perplejo al entendimiento humano y que trastornará fundamentalmente la constitución emotiva del hombre... La revelación religiosa interviene en este punto y asegura la vida después de la muerte, la inmortalidad del espíritu, las posibilidades de comunión entre los vivos y los muertos. Esta revelación le da sentido a la vida y resuelve las contradicciones y conflictos relacionados con la transitoria existencia del hombre sobre la tierra."[23]

Platón ha dado en el *Fedón* una definición del filósofo según la cual este es el hombre que ha aprendido el arte más grande y más difícil; el que sabe cómo hay que morir. Los pensadores modernos han tomado de Platón este pensamiento. Han afirmado que el único camino de la libertad que le queda al hombre es el de expulsar de su mente el temor a la muerte. "Quien ha aprendido a morir ha olvidado lo que es ser escla-

[22] Véase Marett, *The Threshold of Religion.*

[23] B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, Riddell Memorial Lecture (Londres, Oxford University Press, 1936; publicado por la Universidad de Durham), pp. 27 s.

vo. Saber morir nos libera de toda sujeción y toda compulsión."[24] El mito no podía dar una respuesta racional al problema de la muerte. A pesar de todo ello, el mito fué, mucho antes que la filosofía, el primer maestro de la humanidad, el único pedagogo, en la infancia del género humano, capaz de plantear y resolver el problema de la muerte en un lenguaje comprensible para la mente primitiva. "No trates de explicarme la muerte", dice Aquiles a Odiseo en el Hades.[25] Pero era justamente esta difícil tarea la que el mito tenía que llevar a cabo en la historia de la humanidad. El hombre primitivo no podía resignarse al hecho de la muerte; no podía resignarse a aceptar la destrucción de su existencia personal como un fenómeno natural inevitable. Pero lo que el mito negaba y lo que "dejaba resuelto" era el hecho mismo de la muerte. El mito enseñaba que la muerte no significa la extinción de la vida humana; significa solamente un cambio en la forma de la vida. Se cambia simplemente una forma de existencia por otra. Entre la vida y la muerte no hay ningún límite marcado y definido; la frontera que las separa es vaga e indistinta. Aun los dos términos pueden intercambiarse. "¿Quién sabe, se pregunta Eurípides, si la vida no sea realmente muerte, y la muerte a su vez no sea vida?" En el pensamiento mítico el misterio de la muerte "se convierte en una imagen"; y por medio de esta transformación la muerte deja de ser un hecho físico intolerable y penoso, y se hace comprensible y soportable.

[24] Montaigne, *Essais*, texte établi et présenté par Jean Plattard, Liv. I, chap. 20 (París, Fernand Roches, 1931), 117: "Qui a apris à mourir, il a desapris à servir. Le sçavoir mourir nous afranchit de toute subiection et contrainte."

[25] Homero, *Odisea*, libro XI, verso 488.

SEGUNDA PARTE

LA LUCHA CONTRA EL MITO

en la historia de la teoría política

V

LOGOS Y *MYTHOS* EN LA AURORA DE LA FILOSOFIA GRIEGA

La filosofía griega dió a luz una teoría racional del estado. En este, lo mismo que en otros campos, los griegos fueron los primeros cultivadores del pensamiento racional. Tucídides fué el primero que atacó la concepción mítica de la historia. La eliminación de lo "fabuloso" fué una de sus primeras y principales preocupaciones. "La ausencia de toda ficción en mi historia me temo que disminuya algo su interés; pero quedaré satisfecho si es considerada útil por aquellos investigadores que aspiran a un conocimiento exacto del pasado, como una ayuda para la interpretación del futuro, el cual, en el curso de las cosas humanas, debe parecérsele, si no es que lo refleja. Mi historia ha sido compuesta para que sea patrimonio de todos los tiempos, y no la muestra de una hora efímera".[1] Pero la concepción griega de la historia no estaba basada solamente en nuevos hechos y en una penetración psicológica mucho más profunda y comprensiva que antes. Los griegos descubrieron además un nuevo método que les permitió ver el problema bajo una luz completamente nueva. Antes de estudiar la política estudiaron la naturaleza. En este dominio habían hecho sus primeros grandes descubrimientos. Sin este paso preliminar no les hubiera sido posible desafiar la fuerza del pensamiento mítico. La nueva concepción de la naturaleza llegó a ser el terreno común de donde surgió una nueva concepción de la vida individual y social del hombre.

[1] Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, libro I, cap. XXII.

La victoria no podía ser lograda de un solo golpe. En este caso aparece también ese mismo proceder lento y metódico que fué una de las características de la mente griega. Es como si los pensadores individuales hubieran seguido un plan estratégico preconcebido. Las posiciones se van dominando una tras otra; se someten las más firmes fortificaciones hasta que, finalmente, la plaza fuerte del pensamiento mítico se sacude en sus cimientos mismos. Todos los grandes pensadores y las diferentes escuelas filosóficas participan en esta obra común. Los primeros pensadores griegos, los pensadores de la escuela milesia, reciben de Aristóteles el nombre de "antiguos fisiólogos". La naturaleza (φύσις) es el único objeto que atrae su atención. Su enfoque de la naturaleza es exactamente opuesto a la interpretación mítica de los fenómenos naturales. Es cierto que, en la aurora del pensamiento griego, las fronteras entre los dos tipos de pensamiento no estaban todavía determinadas claramente; eran vagas y oscilantes. Tales dijo que "todas las cosas están llenas de dioses",[2] y que el imán es viviente, porque tiene el poder de mover al hierro.[3] Empédocles describe a la naturaleza como una gran pugna entre dos fuerzas opuestas: el amor y la lucha. En un momento todas las cosas están reunidas en unidad por el amor, en otro son proyectadas en distintas direcciones por la repulsión de la lucha.[4] Indudablemente, estas concepciones son míticas. De hecho, ha habido un distinguido historiador de la filosofía que ha escrito una obra en la que trata de hacer ver que la filosofía natural griega fué concebida primero en un espíritu místico más bien que científico.[5] Pero esta visión del problema es engañosa. Es cierto que los elementos míticos no pudieron ser eliminados desde luego; pero fueron neutralizados y compensados por una nueva tendencia del pensa-

[2] Aristóteles, *De Anima*, I, 5, 411ª 7.

[3] *Ibid.*, I, 2, 405ª 19. Véase H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, por W. Kranz (5ª ed., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1934), 11 A 22.

[4] Véase Empédocles, frag. 17 (Diels, *op. cit.*, I, 315).

[5] Véase Karl Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Basilea, 1903).

miento que se desarrolló firmemente y alcanzó cada vez un mayor peso. Los pensadores de la escuela milesia —Tales, Anaximandro, Anaxímenes— investigaron el principio u "origen" de las cosas. Este no es un giro nuevo del pensamiento; lo verdaderamente nuevo es su definición del término mismo "principio" (ἀρχή). En todas las cosmogonías míticas, origen significa un estado primitivo que pertenece al pasado mítico inmemorial. Algo que se ha debilitado y desvanecido; y que ha sido desalojado y substituído por otras cosas. Los primeros filósofos griegos de la naturaleza entienden y definen el principio en un sentido completamente distinto. Lo que buscan no es un hecho accidental, sino una causa substancial. El principio no es simplemente un comienzo, sino un "primer principio"; algo lógico más bien que cronológico. Según Tales, el mundo no sólo *fue* agua: *es* agua. El agua es el elemento permanente que reside en todas las cosas. A partir del elemento agua, o del aire, o del ἄπειρον de Anaximandro, las cosas han ido derivando, pero no de una manera azarosa y según los antojos y caprichos de agentes sobrenaturales, sino en un orden regular y de acuerdo con reglas generales. El concepto de tales reglas inalterables e inviolables es perfectamente ajeno al pensamiento mítico.

Pero, después de todo, la naturaleza no es más que la periferia del mundo mítico, y no su centro. Dirigir el ataque contra este centro —contra las concepciones míticas de los dioses— era una empresa mucho más audaz y que requería un denuedo intelectual mucho mayor. Las dos fuerzas opuestas que constituyeron la filosofía griega —la filosofía del "ser" y la del "devenir"— se unieron en ese ataque. Los pensadores eleáticos por un lado, y Heráclito por el otro, emplearon los mismos argumentos contra los dioses homéricos. Heráclito no vaciló en decir que Homero debiera ser borrado de las listas y apaleado por las falsedades que dice sobre lo divino.[6] Los filósofos trataron de perforar los velos con que la imaginación de los poetas y los creadores de mitos había encubierto

6 Heráclito, frag. 42 (Diels, *op. cit.*, I, 160).

la naturaleza de la divinidad, y de descubrir su verdadero rostro. Los poetas y los autores de mitos cayeron en la común tentación de los hombres: hicieron los dioses a su imagen. Los etíopes, dice Jenófanes, hacen sus dioses negros y chatos, los tracios les dan ojos azules y cabello rojo. Y si los bueyes, los caballos y leones tuvieran manos y pudieran pintar con ellas, los caballos pintarían a los dioses con forma de caballos, y los bueyes como bueyes.[7] Jenófanes rechazaba esta fantasía mítica por una doble razón, especulativa y religiosa. Como pensador especulativo, afirma que una pluralidad de dioses es inconcebible y contradictoria. En un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles se presenta a Jenófanes como "el primer partidario de lo Uno".[8] Según el dogma fundamental de la escuela eleática, "ser" y "unidad" son términos convertibles: *ens et unum convertuntur*. Si Dios tiene verdadero ser, debe tener una unidad perfecta. Hablar de muchos dioses que luchan unos contra otros, que tienen sus querellas y combaten, es absurdo desde un punto de vista especulativo, y blasfemo desde un punto de vista religioso y ético. Homero y Hesíodo han atribuído a los dioses toda suerte de cosas que son ignominia y vergüenza entre mortales: robos y adulterios y engaños mutuos. A esos falsos dioses Jenófanes contrapone su nuevo y sublime ideal religioso: la concepción de una divinidad libre de todas las limitaciones del pensamiento mítico y antropomórfico. Hay Un dios, el más grande entre los hombres y los dioses, el cual no es, ni en la forma ni en el pensamiento, como los mortales. Lo ve todo, piensa en todo, y lo oye absolutamente todo; sin esfuerzo mueve todas las cosas con el pensamiento de su mente.[9]

Pero las nuevas concepciones de la naturaleza física introducidas por la escuela milesia, y de la naturaleza divina por Heráclito y los pensadores eleáticos, fueron solamente los primeros pasos preliminares. La más grande labor y más difícil quedaba todavía por hacer. El pensamiento griego ha-

[7] Jenófanes, frags. 15 y 16 (Diels, *op. cit.*, I, 132 *s.*).
[8] Aristóteles, *Metafísica*, A 5, 986b 21.
[9] Jenófanes, frags. 11, 23-25 (Diels, *op. cit.*, I, 132, 135).

bía creado una nueva "fisiología" y una nueva "teología", había cambiado fundamentalmente la interpretación de la naturaleza y las concepciones de la divinidad. Pero estas victorias del pensamiento racional serían precarias e inciertas mientras el mito estuviera todavía en posesión de su más firme fortaleza. El mito no estaría realmente derrotado mientras ejerciera plenamente su influjo sobre el mundo humano, y dominara los pensamientos y los sentimientos que el hombre forma sobre su propia naturaleza y su destino.

En este punto encontramos la misma paradoja histórica que en las críticas de los dioses homéricos. El problema sólo podía ser resuelto mediante un esfuerzo de pensamiento combinado y concentrado que reuniera a dos fuerzas intelectuales enteramente distintas y diametralmente opuestas. En éste, lo mismo que en otros campos, la unidad del pensamiento griego demostró ser una unidad dialéctica. Para decirlo con palabras de Heráclito, fué como una armonía de tensiones opuestas (παλίντροπος ἁρμονίη), como la del arco y la lira.[10] En el desenvolvimiento de la cultura intelectual griega no hay tal vez tensión más poderosa ni conflicto más hondo que el de los sofistas y el pensamiento socrático. Y sin embaro, los sofistas y Sócrates estaban de acuerdo en un postulado fundamental. Estaban convencidos de que el desideratum de toda teoría filosófica era una teoría racional de la naturaleza humana. Todas las otras cuestiones de que había tratado el pensamiento presocrático fueron consideradas secundarias y subordinadas. Desde entonces, al hombre no se le consideraba ya una simple parte del universo; se convirtió en su centro. El hombre, dice Protágoras, es la medida de todas las cosas. Este principio es igualmente válido, en cierto sentido, para los sofistas y para Sócrates. "Humanizar" la filosofía, convertir la cosmología y la ontología en antropología: ésta fué su meta común. Pero, a pesar de su concordancia en el fin mismo, discreparon completamente en los medios y en el método. El término mismo "hombre" lo entendieron e interpretaron de dos modos divergentes y hasta opuestos. Para los

10 Heráclito, frag. 51 (Diels, *op. cit.*, I, 162).

sofistas, "hombre" significaba el hombre individual. El llamado hombre "universal" —el hombre de los filósofos— era para ellos una mera ficción. Estaban fascinados por el espectáculo cambiante de la vida humana, y especialmente de la vida pública. Ahí fué donde hubieron de representar su papel y desplegar sus talentos. Se encontraron con tareas inmediatas, concretas y prácticas. Para todo lo cual resultaba inútil una teoría general especulativa o ética. Los sofistas consideraron tal teoría más bien como un obstáculo que como una ayuda verdadera. No les preocupaba la "naturaleza" del hombre; les absorbieron los intereses prácticos del hombre. La multiplicidad y variedad de la vida cultural, social y política del hombre suscitó primeramente su curiosidad científica. Tenían que organizar y regular todas estas actividades variadas y extraordinariamente complicadas, llevarlas por unos conductos de pensamiento definidos, y encontrar para ellas las verdaderas reglas técnicas. Lo más característico de la filosofía de los sofistas, y de sus propias mentes, es su sorprendente versatilidad. Se creían a la altura de cualquier tarea; y enfocaban todos sus problemas con un nuevo espíritu, rompiendo todas las barreras de los conceptos tradicionales, los prejuicios comunes y las convenciones sociales.

El problema de Sócrates y su enfoque fueron completamente distintos. En un pasaje del diálogo *Teeteto*, Platón compara la filosofía griega a un campo de batalla en el que se enfrentan y combaten incesantemente dos grandes ejércitos. De un lado encontramos a los partidarios de lo "Múltiple", del otro a los partidarios de lo "Uno"; de un lado a los "flúidos", del otro a los que tratan de fijar todas las cosas y estabilizar todos los pensamientos.[11] Si esto es así, no cabe duda alguna sobre el lugar de Sócrates en la historia del pensamiento y la cultura griegos. Su esfuerzo primero y principal fué el de estabilización. Igual que Jenófanes y los otros pensadores eleáticos, fué un decidido partidario de lo "Uno". Pero no fué simplemente un lógico o un dialéctico. No se interesó primariamente por la unidad del Ser o por la unidad sistemá-

[11] *Teeteto*, 181 A.

tica del pensamiento. Lo que buscó fué la unidad de la voluntad. A pesar de todas sus capacidades y de sus múltiples intereses —o tal vez por razón de estos múltiples intereses y capacidades— los sofistas fueron incapaces de resolver este problema. Estuvieron siempre moviéndose en la periferia; nunca penetraron en el centro de la naturaleza y la conducta humana. Ni siquiera se percataron de que existiera ese centro, y de que pudiera ser averiguado por el pensamiento filosófico. Aquí es donde empieza la cuestión socrática. Según Sócrates, los sofistas vieron solamente los *restos dispersos* de la naturaleza humana. De hecho, no queda apenas nada que no haya sido debatido en los escritos de los famosos sofistas del siglo v. Gorgias, Hipias, Pródico, Antifón, habían tratado los temas más heterogéneos. Habían escrito tratados sobre problemas matemáticos y científicos, sobre historia y economía, sobre retórica y música, lingüística, gramática y etimología. Todo este saber enciclopédico, Sócrates lo echa a un lado y lo anula. Con respecto a esas diferentes ramas del saber, confiesa su completa ignorancia. El sólo posee un arte: el arte de formar el alma humana, de acercarse a un hombre y convencerlo de que no entiende lo que la vida es y significa; de permitirle ver el verdadero fin y de ayudarle a alcanzarlo.

Es evidente que la ignorancia socrática no es en modo alguno una actitud puramente negativa. Por el contrario, representa un ideal de conducta y de conocimiento humano muy original y positivo. Lo que llamamos escepticismo socrático es sólo una máscara tras la cual Sócrates, a su manera habitual irónica, esconde su ideal. El escepticismo de Sócrates está pensado para destruir los múltiples y diversos modos de conocimiento que oscurecen y restan eficacia a la única cosa que importa: el conocimiento propio. Lo mismo en el campo teórico que en el ético, el esfuerzo de Sócrates no sólo se proponía aclarar, sino intensificar y concentrar. Según él, es un error fundamental hablar de "sabiduría" o de "virtud" —σοφία o ἀρετή— en plural. Niega insistentemente que haya una pluralidad del saber o una pluralidad de la virtud.

Los sofistas habían declarado que hay tantas "virtudes"

como clases diferentes de hombres. Hay una virtud para los hombres, y otra para las mujeres; una virtud para el niño, otra para el adulto; una para el hombre libre y otra distinta para el esclavo. Sócrates rebate todo esto. Si estas tesis fueran ciertas, la naturaleza humana estaría en desacuerdo consigo misma: sería diversa, incongruente y desigual. ¿Cómo sería posible llevar a verdadera unidad una cosa tan desigual y discordante? ¿La virtud tiene partes, se pregunta Sócrates en el diálogo *Protágoras* de Platón, de la misma manera que tienen partes las cosas físicas, como la nariz, la boca, los ojos y las orejas son partes del rostro humano? ¿Puede el hombre poseer una virtud —valor, justicia, templanza, beatitud— sin poseer el todo? [12] La sabiduría y la virtud no tienen partes. Al dividirlas en piezas destruímos su verdadera esencia. Debemos entenderlas y definirlas como un todo indivisible.

La diferencia fundamental entre Sócrates y los sofistas aparece también en su actitud frente al pensamiento mítico. Si tomamos las cosas tal como se presentan, parece que aquí, por lo menos, hemos encontrado el vínculo que une el pensamiento socrático con el sofístico. Por opuestos que sean entre sí, ambos luchan por una causa común; ambos tuvieron que criticar y purificar las concepciones tradicionales de la religión popular griega. Pero, también en este combate, divergía notablemente su estrategia. Los sofistas inventaron un nuevo método que prometía una explicación "racional" de las historias míticas. En este campo demostraron una vez más la versatilidad y adaptabilidad de sus mentes. Se convirtieron en los *virtuosi* de un nuevo arte de interpretación alegórica. Por medio de este arte, cualquier mito, por extraño y grotesco que fuera, podía ser súbitamente convertido en una "verdad" —una verdad física o una verdad moral.[13] Pero Sócrates rechazó y ridiculizó este subterfugio. Su problema era distinto y mucho más serio. Al principio del diálogo platónico *Fedro* se nos cuenta que Sócrates y Fedro, durante un paseo, llegan a un lugar encantador junto al río Ilisos. Fedro le pregunta a

[12] Platón, *Protágoras*, 329 D-E.
[13] Véase el cap. I.

Sócrates si no es éste el lugar donde, según la antigua leyenda, Bóreas raptó a Oreitia, y si Sócrates cree en la verdad de este relato. Si no creyera, responde Sócrates, como no creen los sabios (los sofistas), no me preocuparía. Podrá fácilmente dar una explicación muy ingeniosa diciendo que una racha de Bóreas, el viento del norte, precipitó a Areitia desde las rocas donde estaba jugando con sus compañeras, y que al morir de esta manera se dijo que Bóreas se la había llevado. "Pero yo pienso, Fedro, que estas explicaciones, aunque muy bonitas en general, son invenciones de un hombre ingenioso y laborioso, pero no muy afortunado, por cuanto, después de esto, se verá obligado a explicar las formas de los Centauros y las de las Quimeras, y entonces es le viene encima una multitud entera de criaturas de esta suerte, Gorgonas y Pegasos, y una muchedumbre de seres extraños, inconcebibles y portentosos. Si alguien deja de creer en ellos y, con una especie rústica de sabiduría, emprende la tarea de explicarlos de acuerdo con la verosimilitud, va a requerir un buen rato de holganza. Pero yo no tengo tiempo para todo esto; y la razón, amigo mío, es ésta: todavía no he podido, como reza la inscripción délfica, conocerme a mí mismo; me parece ridículo, por consiguiente, investigar cosas ajenas a ésta cuando no conozco ésta todavía. Así pues, dejo de lado estos asuntos, acepto la creencia que se tiene sobre ellos, e investigo, como te iba diciendo, no estas cosas sino a mí mismo, para saber si soy un monstruo más complejo y furioso que Tifón, o bien una criatura más sencilla y apacible, a quien la naturaleza ha concedido un destino divino y reposado." [14]

Este era el verdadero método socrático, tal como lo entendió e interpretó su más grande discípulo. No podemos confiar en "racionalizar" el mito mediante una arbitraria transformación y reinterpretación de las antiguas leyendas de los hechos de los dioses y los héroes. Todo esto es vano e inútil. Para someter la fuerza del mito debemos encontrar y desarrollar la nueva fuerza positiva que es el "conocimiento de sí mismo". Debemos aprender a considerar la naturaleza hu-

14 Platón, *Fedro*, 229 c ss.

mana entera bajo una luz ética más bien que mítica. El mito puede enseñarle al hombre muchas cosas; pero no tiene respuesta para la cuestión que, según Sócrates, es la única que importa realmente: la cuestión del bien y el mal. Solamente el λόγος socrático, solamente el método del propio examen que Sócrates introdujo, pueden conducir a una solución de este fundamental y esencial problema.

VI

LA REPUBLICA DE PLATON

TODAS LAS grandes tendencias intelectuales que forman la cultura griega concurren en Platón, aunque ninguna de ellas en su forma original. Quedaron moldeadas en una nueva forma bajo el genio de Platón. El habló siempre del "Padre Parménides" con la mayor admiración y reverencia. Pero esto no le impidió criticar, de la manera más aguda y penetrante, los principios fundamentales de la lógica eleática. Por otra parte, en su teoría del alma humana, Platón volvió a las concepciones de los órficos y los pitagóricos. Pero en este punto no podemos convenir en lo que dice Ermin Rohde, que Platón simplemente iba "siguiendo el rastro de los teólogos de tiempos anteriores" y que, de hecho, había tomado de esas fuentes su teoría de la inmortalidad.[1] Cuando formuló su propia teoría basada en la doctrina de las ideas, tuvo que alterar la definición pitagórica del alma.[2] La misma independencia de pensamiento aparece en la actitud de Platón respecto de Sócrates. Fué el más fiel y devoto de los discípulos de Sócrates, y aceptó lo mismo su método que sus ideas éticas fundamentales. Y sin embargo, aun en su primer período, en los llamados "diálogos socráticos", hay un elemento ajeno al pensamiento de Sócrates. Este convenció a Platón

[1] Véase Erwin Rohde, Psyche, pp.468 *ss.*
[2] Véase Platón, *Fedón*, 85 E *ss.*

de que la filosofía tenía que empezar por el problema del hombre. Pero, según Platón, no es posible contestar esta cuestión socrática sin ampliar el campo de la investigación filosófica. No podemos encontrar una definición adecuada del hombre mientras nos limitemos a su vida individual. La naturaleza humana no se revela en este recinto angosto. Lo que está escrito "en letra pequeña" en el alma individual, y es por consiguiente casi ilegible, sólo se aclara y se comprende cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre. Este principio es el punto de partida de la *República* de Platón.[3] A partir de este punto, el problema entero del hombre está alterado: la política se convierte en la clave para la psicología. Este era el paso final y decisivo que requería el desenvolvimiento del pensamiento griego, el cual había comenzado con un intento de conquista de la naturaleza, y prosiguió en la búsqueda de normas y criterios racionales para la vida ética. Su culminación es el nuevo postulado de una teoría racional del estado.

El desenvolvimiento intelectual del propio Platón refleja estas varias etapas. En la literatura platónica reciente se sostienen opiniones muy divergentes sobre el verdadero carácter de la filosofía de Platón. Hay un grupo de investigadores que está convencido de que Platón fué, antes que nada, un metafísico y dialéctico. Para ellos la lógica de Platón es la parte central, el meollo de su sistema. Otros han apoyado la opinión contraria; estos dicen que el interés de Platón por la política y la educación fué, desde el principio mismo, la fuente principal y la fuerza formativa de su filosofía.[4] En su *Paideia,* Werner Jaeger critica severamente la primera posición. Según Jaeger, la lógica y la teoría del conocimiento no deben ser consideradas como los focos de la obra platónica,

[3] Véase *República,* 368.

[4] Para la primera opinión, me remito a Paul Natorp, *Platos Ideenlehre* (Leipzig, 1903; 2ª ed. aumentada con un importante apéndice, Leipzig, 1921): para la segunda, véanse Julius Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig, Felix Meiner, 1928) y Werner Jaeger, *Paideia* (Fondo de Cultura Económica, México, 1944), vol. II.

sino la πολιτεία y la παιδεία. La παιδεία no es puramente un nexo externo que mantiene la trabazón de la obra; constituye su verdadera unidad interna. A este respecto, Rousseau tuvo una concepción más certera de la *República* de Platón que el positivismo del siglo XIX, pues dijo que esta obra no es un sistema político, como pudiera colegirse de su título, sino el primer tratado de educación que se haya escrito nunca.[5]

No es menester que entremos aqui en los detalles de esta cuestión tan debatida. Para encontrar la respuesta acertada, deberíamos distinguir entre los intereses personales de Platón y sus intereses filosóficos. Platón pertenecía a una familia aristocrática que había tenido un papel considerable en la vida política de Atenas. En su juventud, pudo haber acariciado todavía la esperanza de llegar a ser uno de los caudillos del estado ateniense. Pero abandonó esta esperanza desde que conoció a Sócrates. Se convirtió entonces en un estudiante de dialéctica y quedó tan absorto en su nueva labor, que hubo un tiempo en que parecía que hubiera olvidado todos los problemas políticos y renunciado a todas sus ambiciones. Sin embargo, fué la dialéctica misma la que lo llevó nuevamente a la política. Platón empezó a darse cuenta de que ese conocimiento propio que Sócrates pedía no podía conseguirse mientras el hombre permaneciera ciego respecto a la cuestión principal y mientras no penetrara verdaderamente en el carácter y el alcance de la vida política. El alma del individuo está sujeta a la naturaleza social; no se puede separar a la una de la otra. La vida pública y la privada son interdependientes. Si la primera es mala y corrupta, la segunda no puede desenvolverse ni alcanzar sus fines. Platón insertó en su *República* una descripción impresionante de todos los peligros a los cuales se expone un individuo dentro de un estado injusto y corrompido. *Corruptio optimi pessima:* las almas mejores y más nobles están particularmente sometidas a estos peligros. "Sabemos que toda simiente o toda cosa que crezca, sea animal o planta, cuando no encuentra alimento, o clima, o terreno apropiados, sufre tanto más por estas privaciones

[5] Jaeger, *op. cit.* (ed. F. C. E.), II, 244 *ss.*

cuanto más vigorosa sea. El mal es peor enemigo de los buenos que de los no buenos. Considero lógico, por tanto, que las malas condiciones de alimentación perjudiquen más al que tiene mejor naturaleza que al que tiene una naturaleza mediocre... Lo mismo ocurre, pues, con esa naturaleza que le hemos asignado al filósofo, el cual, cuando recibe la enseñanza apropiada, llega necesariamente a producir todos los frutos de virtud; pero si, por el contrario, la planta se siembra y arraiga y crece en mala tierra, entonces, produce necesariamente todos los vicios, a menos que la salve la intervención de los dioses." [6]

Esta fué la idea fundamental que condujo a Platón, desde sus primeros estudios de dialéctica, al estudio de la política. No podemos proceder a una reforma de la filosofía si no empezamos reformando el estado. Si deseamos cambiar la vida ética de los hombres, este es el único camino. El primer problema y el más urgente es encontrar el verdadero orden político.

Sin embargo, no puedo aceptar la tesis de Jaeger según la cual Platón consideró a la República la "verdadera patria del filósofo".[7] Si República significa "estado terrenal", este juicio lo contradice el propio Platón. Para él, lo mismo que para San Agustín, el hogar del filósofo era la *civitas divina*, y no la *civitas terrena*. Pero Platón no permitió que esta tendencia religiosa influyera en su juicio político. Se convirtió en un pensador político y en un estadista, no por inclinación, sino por deber. Y este deber lo inculcó en el ánimo de sus filósofos. Siguiendo su disposición, éstos hubieran preferido con mucho la vida especulativa a la política. Pero hay que inducirlos a que bajen a la tierra y, si es necesario, obligarlos a que participen en la vida del estado. El filósofo, el hombre que mantiene siempre comercio con el orden divino, no accederá fácilmente a regresar a la liza política. "Quien está dedicado a contemplar las esencias verdaderas carece de tiempo para humillar su mirada hacia los negocios de los hombres,

[6] *República*, 491.
[7] Jaeger, *op. cit.*, pp. 314 *ss.*

participar en sus disputas y contraer sus envidias y sus odios. Contempla un mundo armonioso y perenne, en el que gobierna la razón y donde nada puede dañar a nada... Así el filósofo, al convivir con lo divino y lo ordenado, se hace, a su vez, ordenado y divino, hasta donde cabe en lo humano... Suponiendo, entonces, que se vea obligado a modelar a otros además de sí mismo y a reproducir en la vida pública y privada de sus semejantes lo que contempla ahí arriba, no le faltará pericia para promover la justicia, la templanza, y todas las demás virtudes civiles." [8]

Nunca llega a resolverse el conflicto entre las dos tendencias del pensamiento platónico, una que tiende a rebasar los límites del mundo empírico, y otra que lo lleva a ese mundo nuevamente, para organizarlo y someterlo a normas racionales. No encontramos ningún período de su vida en que alguna de estas dos fuerzas consiga sobre la otra una victoria definitiva. Ambas están siempre presentes, complementándose mutuamente y luchando la una contra la otra. Aun después de haber escrito la *República* y de haberse convertido en un reformador político, Platón, como metafísico y como pensador ético, no llega a sentirse nunca enteramente cómodo en su estado terrenal. Se percata de todos los males inevitables y los defectos inherentes a este orden humano. Es imposible, dice Platón en el *Teeteto*, que pueda suprimirse el mal, pues tiene que haber siempre algo que se oponga al bien. Por otra parte, el mal no puede tener su lugar entre los dioses, sino que debe rondar inevitablemente sobre esta tierra y sobre la naturaleza mortal. "Por consiguiente, debemos tratar de escapar de aquí lo más pronto que podamos hacia la morada de los dioses; y escapar es lo mismo que hacerse como un dios, hasta donde esto es posible, lo cual significa hacerse sabio, y santo por medio de la sabiduría." [9] Pero a pesar de este anhelo profundo de *unio mystica*, de unión completa entre el alma humana y Dios, Platón nunca pudo ser un místico en el sentido de Plotino y de otros pensadores de la escuela neo-

[8] *República*, 500.
[9] *Teeteto*, 176 A.

platónica. Hay siempre en él otro poder que nivela el poder del pensamiento y el sentimiento místicos.[10] Platón no admite un éxtasis místico, por el cual el alma humana pueda lograr la unión inmediata con Dios. El más alto designio, el conocimiento de la idea de Dios, no puede ser realizado de este modo. Requiere una preparación cuidadosa y un lento ascenso metódico. El fin no puede ser alcanzado de un solo impulso. La idea del Bien, en su belleza perfecta, no puede llegar a verse en un súbito rapto de la mente humana. Para verla y comprenderla, el filósofo tiene que tomar por "el camino largo",[11] el camino que conduce de la aritmética a la geometría, de la geometría a la astronomía, de las matemáticas a la dialéctica.[12] No puede pasarse por alto ninguno de estos escalones intermedios. La mente mística de Platón estaba frenada por su mente lógica a la vez que por su mente política. Su lógica le prescribía un orden definido, un ascenso y un descenso regulares. Su ética y su política le ordenaban siempre volver la mirada desde el "estado celestial" hacia el estado humano y terrenal, cumplir con sus exigencias y atender a sus necesidades.

Es este "imperativo categórico", esta exigencia de orden y medida, lo que determina la actitud de Platón respecto al pensamiento mítico. La más clara expresión de esta tendencia fundamental se encuentra en su diálogo *Gorgias*. Como indica Platón, el tríptico constituido por *Logos, Nomos* y *Taxis* —Razón, Ley y Orden— es el primer principio a la vez del mundo físico y del mundo ético. Es este tríptico lo que constituye la belleza, la verdad y la moralidad. Aparece en el arte, en la política, en la ciencia y en la filosofía. Si encontramos regularidad y orden en una casa, esta casa será buena y será bella; si aparecen en el cuerpo humano, reciben el nombre

10 Para las relaciones entre platonismo y misticismo, véase Ernest Hoffmann, "Platonismus und Mystik im Altertum", *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1934-35, 2. Abhandlung (Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1935).

11 *República*, 504 B.

12 *Ibid.*, 525 ss.

de salud o de fuerza; si aparecen en el alma, las llamamos templanza (σωφροσύνη) o justicia. La virtud de cada cosa, sea cuerpo o instrumento, sea un alma o un ser vivo cualquiera, no se da por accidente, sino por un orden o arte o derechura destinados a cada una. "Y los sabios nos dicen que la tierra y el cielo, los dioses y los hombres, se mantienen juntos por comunión y amistad, por ordenamiento, temperanza y justicia; y ésta es la razón por la cual le damos a este mundo el nombre de orden (κόσμος), no el de desorden o disolución." El principio de este orden universal aparece, de una manera clara y sorprendente, en la geometría. Ahí se expresa mediante el concepto de "igualdad geométrica", de la debida proporción entre los elementos que constituyen un cuerpo geométrico.[13] Sólo es menester que trasportemos este principio de la geometría a la política para descubrir la verdadera conformación del estado. Platón nunca creyó que la política fuera un provincia suelta, una parte aislada del Ser; en ella descubre el mismo principio fundamental que rige el Todo. El cosmos político es solamente un símbolo, el más característico, del cosmos universal.

Esto nos lleva inmediatamente al centro mismo de la crítica platónica del pensamiento mítico. A primera vista puede parecer que Platón no es muy original en sus opiniones sobre la religión popular griega. Cuanto él dice ha sido dicho y repetido muchas veces desde el comienzo de la filosofía griega. Vuelve a tomar simplemente los argumentos de Jenófanes, diciendo que el carácter fundamental de la naturaleza divina es la bondad y la unidad. Pero añade un rasgo nuevo y muy específico. Insiste en que, sin haber encontrado una concepción de sus dioses más adecuada y verdadera, el hombre no puede ordenar y regir su propio mundo humano. Mientras creamos, a la manera tradicional, que los dioses luchan y se engañan entre sí, las ciudades no se alejarán nunca del mal. Pues lo que el hombre ve en los dioses es sólo una proyección de su propia vida —e inversamente. En la naturaleza del estado se lee la naturaleza del alma humana;

[13] *Gorgias*, 506 E ss.

formamos nuestros ideales políticos de acuerdo con nuestras concepciones de los dioses. Una cosa implica y condiciona a la otra. Para el filósofo, para el gobernante, tiene por consiguiente una importancia vital iniciar su labor en este punto. El primer paso que hay que dar es la substitución de los dioses míticos por lo que Platón describe como el más alto conocimiento: la "Idea del Bien".

Esto explica uno de los rasgos más paradójicos de la *República* de Platón. El ataque de Platón contra la poesía produce siempre tropiezos a sus críticos y comentaristas. No sólo el hecho y la manera de este ataque, sino también su lugar, resultan insólitos y extraños. A ningún autor moderno se le ocurriría introducir sus objeciones a la poesía y al arte en una obra que tratase de política. No vemos que haya conexión alguna entre los dos problemas. Esta conexión, sin embargo, se hace evidente en cuanto nos percatamos del nexo: el problema del mito. Es evidente que no podamos considerar a Platón como un enemigo de la poesía. Es el más grande poeta de la historia de la filosofía. Por su valor artístico, varios de sus diálogos —*Fedón, Banquete, Gorgias, Fedro*— están a la altura de las grandes obras de arte griegas. En la misma *República,* Platón no pudo abstenerse de manifestar su amor y su profunda admiración por los poemas homéricos. Pero en esta obra no habla ya como individuo, y no se deja influenciar por inclinaciones personales. Habla y piensa como un legislador que mide y enjuicia los valores social y educativo del arte. "Por el momento, dice Sócrates dirigiéndose a Adimanto, ni tú ni yo somos poetas, sino fundadores de una comunidad. Como tales, no es incumbencia nuestra inventar historias, sino solamente aclarar las líneas generales que deben seguir los poetas cuando ellos las producen, y los límites más allá de los cuales no se debe permitir que vayan."[14] ¿Cuáles son estos límites que a ningún poeta, sea épico, lírico o trágico, le está permitido transgredir? Lo que Platón combate y rechaza no es la poesía en sí misma, sino la función creadora de mitos. Para él, y para cualquier griego, ambas

[14] *República,* 379 A.

cosas eran inseparables. Desde tiempo inmemorial, habían sido los poetas los verdaderos forjadores de mitos. Como dijo Herodoto, Homero y Hesiodo hicieron las generaciones de los dioses; delinearon sus figuras y distinguieron sus oficios y poderes.[15] Este era el verdadero peligro para la *República* platónica. Aceptar la poesía significaba aceptar el mito, pero al mito no se le podía admitir sin que se frustraran todos los esfuerzos filosóficos y se socavaran los cimientos mismos del estado de Platón. Sólo expulsando a los poetas del estado ideal podía protegerse al estado de los filósofos contra la intrusión de fuerzas hostiles y subversivas. Platón no prohibió completamente las historias míticas; hasta llegó a conceder que, para la educación del niño, son indispensables. Pero deben ser sometidas a una disciplina estricta. Desde ahora, tienen que ser medidas por una norma superior, por la de la "Idea del Bien". Si esta idea es la esencia y el fondo mismo de la naturaleza divina, resulta un absurdo concebir a Dios como autor del mal. Tal concepción no se debe ya decir, ni cantar, ni oír, ni en prosa ni en verso. Se declara que es impía, contradictoria, y funesta para la comunidad.[16]

Pero todo esto ofrece sólo el aspecto negativo de la tesis de Platón. ¿Cómo podía compensarse la pérdida de la fuerza más noble y elevada que hasta entonces había determinado la forma de la vida y la cultura griegas? ¿Qué podía substituir la obra de Homero, Hesíodo, Píndaro y Esquilo? La pérdida parecía ciertamente irreparable. Rivalizar con la *Ilíada* y la *Odisea* y con las grandes tragedias griegas parecía un intento condenado al fracaso. Y sin embargo, Platón no retrocedió ante el intento. Pues él tenía en su poder una nueva concepción a la que juzgaba muy superior a todos los ideales griegos anteriores.

Mucho antes que Platón, hubo pensadores y estadistas griegos a quienes animó la voluntad de reformar el estado, y quienes estuvieron dotados de profunda sabiduría política. En este sentido, Solón puede ser considerado el "creador de

[15] Herodoto, II, 53.
[16] Véase *República*, 380.

la formación política de Atenas".[17] Lo que distinguía a Platón de esos iniciadores del pensamiento político no era tanto la solución que él proponía como la cuestión misma. En cuanto a la solución, podemos criticarla muy severamente. Muchos de los rasgos de la doctrina de Platón que él consideró universales y eternos, se reconoce hoy fácilmente que fueron accidentales. Dependieron de condiciones especiales de la vida social griega. La división tripartita del alma humana, y la correspondiente división de las clases sociales, las opiniones de Platón sobre la comunidad de bienes o la comunidad de las mujeres y los niños, todo esto puede ser objeto de graves objeciones. Pero estas objeciones no pueden disminuir el valor y el mérito de su obra política. Su grandeza depende del nuevo *postulado* introducido por Platón. Este postulado era inolvidable. Todo el futuro desarrollo del pensamiento político quedó marcado por él.

Platón inició su estudio del orden social con una definición y un análisis del concepto de justicia. El estado no tiene otro fin, o un fin más alto, que el de ser el administrador de la justicia. Pero en el lenguaje de Platón el término justicia no significa lo mismo que en el habla común. Tiene una significación mucho más profunda y comprensiva. La justicia no está en el mismo nivel que las demás virtudes del hombre. No es una cualidad o propiedad especial, como el valor o la templanza. Es un principio general de orden, regularidad, unidad y legalidad. En la vida individual, esta legalidad se manifiesta en la armonía de las diversas potencias del alma humana; dentro del estado, se manifiesta en la "proporción geométrica" entre las distintas clases, según la cual cada parte del cuerpo social recibe lo debido y coopera en el mantenimiento del orden general. Con esta concepción, Platón se convirtió en el fundador y el primer defensor de la Idea del Estado Legal.

Platón fué el primero que introdujo una "teoría" del estado, no como un conocimiento de hechos múltiples y diversos,

17 Véase el capítulo sobre "Solón" en la *Paideia* de Jaeger (trad. esp., F. de C. E.), vol. I, 2ª ed., 1946, pp. 155-169.

sino como un sistema coherente de pensamiento. Los problemas políticos en el siglo v ocupaban el centro del interés intelectual. La "sabiduría" (σοφία) tendía a convertirse cada vez más en sabiduría política. Todos los sofistas consideraban sus respectivas doctrinas como la mejor introducción, como la introducción indispensable, a la vida política. "Quien me escuche, dice Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre, aprenderá a ordenar su propia casa y así será capaz de hablar y actuar en los negocios del estado."[18] Mucho antes que Platón, la cuestión de cuál fuera "el estado mejor" había sido discutida con frecuencia y seriamente. Pero este no es el tema que le interesa a Platón. Lo que busca él no es el estado mejor, sino el estado "ideal". Lo cual es fundamentalmente distinto. Uno de los primeros principios de la teoría platónica del conocimiento es la insistencia en la radical distinción entre verdad empírica y verdad ideal. Lo que ofrece la experiencia es, cuando más, una opinión acertada de las cosas, no un conocimiento verdadero. La diferencia entre estos dos tipos, entre δόξα y ἐπιστήμη, es indeleble. Los hechos son variables y accidentales; la verdad es necesaria e inmutable. Puede decirse que un hombre es un estadista en el sentido de que se ha formado una opinión adecuada de las cosas políticas y de que posee un talento natural, que en el lenguaje de Platón recibe el nombre de don de los dioses (θεία μοῖρα). Pero esto no lo capacita para formular un juicio en firme, porque no posee la "intelección de la causa".[19]

De acuerdo con este principio, Platón tuvo que rechazar todo intento puramente práctico de reforma del estado. Su tarea era muy distinta: él tenía que *comprender* al estado. Lo que él exigía y lo que buscaba no era una simple acumulación de hechos aislados y fortuitos relativos a la vida política y social del hombre, o un estudio experimental de estos hechos, sino una idea que pudiera abarcarlos y producir en ellos una unidad sistemática. Estaba convencido de que, sin ese principio unificador de pensamiento, estaría condenado al fracaso todo intento de carácter práctico. Tiene que haber

[18] Platón, *Protágoras*, 318 E.

[19] *Menón*, 97 A ss., 99 E.

una "teoría" de la política, y no una simple función rutinaria de prescripciones empíricas.[20] La simple experiencia, sin fundamento dialéctico, conceptual, Platón la considera vana e inútil.[21] El hombre que no conoce su propio principio, e ignora en qué se basan los resultados que obtiene ¿cómo puede imaginar que semejante tejido de convenciones se convierta nunca en una ciencia?[22] Como dice Platón en su *Gorgias*, la verdadera política se distingue de la práctica política ordinaria y de la rutina, como la medicina se distingue del arte de cocina. El arte de cocina procede de una manera absolutamente "ateorética" (ἀτέχνως), mientras que la medicina ha investigado la naturaleza de la persona que trata, y la causa de sus procedimientos, y puede dar razón de cada una de estas cosas.[23]

Esta exigencia de "causas" (αἰτίαι) y de "primeros principios" fué la radical innovación platónica. Personal y prácticamente, no puede ser considerado un radical. Podemos decir que fué un conservador; y hasta podemos acusarlo de ser un reaccionario. Pero esta no es la cuestión decisiva. Su revolución era intelectual y no política. No empezó criticando una constitución política determinada. En su *República* nos ofrece una visión sistemática de todas las distintas formas de gobierno y de las actitudes mentales de las "almas" que corresponden a esas formas. Hay la naturaleza ambiciosa, la oligárquica, la democrática y la tiránica. Y cada una de ellas responde a una constitución peculiar: la timocracia, la plutocracia, la oclocracia y la tiranía.[24] Todo lo cual está determinado por reglas definidas: cada constitución tiene su virtud y su vicio, su principio constructivo y el defecto inherente que produce sus fallas y su decadencia. En su teoría del nacimiento y decadencia de las constituciones, Platón habla

20 Véase la distinción entre ἐμπειρία (experiencia) y τέχνη (conocimiento, teoría) en *República*, 409 B; *Gorgias*, 465 A ss. y 501 A.

21 *Banquete*, 203 A; *República*, 496 A y 522 B s.

22 *República*, 533 B.

23 *Gorgias*, 501 A.

24 Cf. *República*, 543 ss.

como un observador perspicaz de los fenómenos políticos. Su fórmula es muy "realista". No disimula sus predilecciones o antipatías personales; pero todo esto no influye en su juicio ni lo empaña. Sólo hay una cosa que rechaza y condena absolutamente: el alma tiránica y el estado tiránico. Para él, éstas son la peor corrupción y degeneración. En cuanto a las otras, les dedica un análisis muy cuidadoso y penetrante, en el que muestra una completa ecuanimidad. Insiste en todos los defectos de la democracia ateniense; pero, por otra parte, no acepta como verdadero modelo al estado lacedemonio. El modelo que anda buscando está mucho más allá del mundo empírico e histórico. Ningún fenómeno empírico encaja en el marco ideal del estado, pues, como dice en el *Fedón,* los fenómenos "apuntan al ser", pero se quedan cortos, y no pueden ser nunca como sus arquetipos.[25] Platón no pensó por un momento que pudiera poner en el mismo nivel a un hecho empírico dado y a su Idea del Estado Legal —el estado de justicia. Esto hubiera significado la negación del principio fundamental del platonismo. En un pasaje de sus *Leyes,* Platón declara que los poemas de Tirteo en alabanza del ideal espartano del valor debieran ser escritos de nuevo, y que la glorificación del valor militar debiera ser substituída por la de otras cosas más nobles y elevadas.[26] "A pesar de todo lo que Platón reconoce en Esparta y toma de ella, dice Jaeger, su estado educativo, lejos de representar el punto culminante en la vigencia espiritual del ideal espartano, es, en realidad, el golpe más rudo asestado a este ideal. Sus defectos aparecen captados aquí con espíritu profético." [27]

Todo esto se aclara si tenemos presente que Platón tenía que resolver un problema muy distinto del que tuviera cualquier otro reformador político. No podía substituir simplemente un sistema político o forma de gobierno por otro nuevo y mejor. Tenía que introducir un nuevo método y un nuevo postulado en el pensamiento político. Para crear la teoría

[25] *Fedón,* 74 D.
[26] *Leyes,* 665, 666.
[27] Jaeger, *op. cit.* (ed. F. de C. E.), vol. II, p. 402.

racional del estado no podía andarse por las ramas: tenía que destruir de raíz el poder del mito. En lo cual encontró Platón las mayores dificultades. No podía resolver el problema sin, en un cierto sentido, superarse a sí mismo y rebasar sus propios límites. Platón sentía todo el encanto del mito. Estaba dotado de una imaginación muy poderosa, la cual hizo de él uno de los más grandes forjadores de mitos de la historia humana. Pues no se puede pensar en la filosofía platónica sin pensar en los mitos platónicos. En estos mitos —en el del "lugar supraceleste", el de los prisioneros de la caverna, el de la elección por el alma de su propio destino, el del juicio después de la muerte— Platón expresó sus más profundos pensamientos e intuiciones metafísicas. Hacia el fin, ofreció su filosofía natural en una forma completamente mítica: en el *Timeo* introdujo las concepciones del demiurgo, del alma buena y el alma mala del mundo, de la doble creación del mundo.

¿Cómo puede explicarse que el mismo filósofo, que adoptaba tan fácilmente conceptos míticos y un lenguaje mítico en su metafísica y su filosofía natural, se expresase de un modo enteramente distinto al desarrollar sus teorías políticas? Pues, en este campo, Platón fué el enemigo acérrimo del mito. Si toleramos los mitos en nuestros sistemas políticos, declaró, toda esperanza de reconstrucción y de reforma de nuestra vida social y política está perdida. Sólo hay una alternativa: tenemos que elegir entre una concepción ética y una concepción mítica del estado. En el Estado Legal, el estado de justicia, no caben las concepciones de la mitología, no caben los dioses de Homero y Hesíodo. "¿Vamos a permitir simplemente que nuestros niños escuchen las historias que a cualquiera se le ocurra elaborar, y que reciban de este modo en sus mentes unas ideas que con frecuencia son opuestas justamente a las que pensaríamos que deben tener cuando sean mayores? No, ciertamente que no. Parece, entonces, que nuestro menester primero será revisar la confección de fábulas y leyendas, y rechazar las que no sean satisfactorias; e induciremos a las niñeras y a las madres a que cuenten a sus niños

aquellas solamente que hayamos aprobado, y que den más importancia a modelar sus almas con estas historias de la que ahora conceden a frotar sus miembros para que sean fuertes y bien formados." Si seguimos hablando de las guerras celestiales, de las intrigas y las luchas de unos dioses contra otros, de las batallas de gigantes y de todas las demás desavenencias de los dioses y los héroes con sus parientes y amigos, nunca vamos a encontrar orden, armonía y unidad en nuestro propio mundo humano.[28]

Esta concepción trae consigo otra importante consecuencia. Si abandonamos los dioses míticos, parece que nos encontramos desorientados. No vivimos ya en la atmósfera que parece constituir el elemento vital de nuestra vida social: la atmósfera de la tradición. En todas las sociedades primitivas, la tradición es la ley suprema e inviolable. El pensamiento mítico no reconoce otra autoridad distinta, o más alta que ésta. Esta cosa que es objeto de suprema estimación es, para decirlo con las palabras del Wallenstein de Schiller, "el eterno ayer":

> *Aquello que fué ayer, y que retorna siempre*
> *Valdrá mañana, puesto que hoy valió.*[29]

Destruir el poder del "eterno mañana" vino a ser una de las tareas primeras y principales de la teoría política de Platón. Pero tuvo que vencer la más fuerte resistencia. La misma filosofía moderna, y los mismos grandes defensores del racionalismo, nos han explicado que la costumbre y el hábito son los verdaderos constituyentes, las condiciones indispensables de la vida política. "El esfuerzo por tener una moralidad propia, dijo Hegel en su obra sobre los métodos científicos de tratar el derecho natural, es vano y, por su naturaleza misma, imposible de realizar. Por lo que se refiere a la moralidad, lo que decían los hombres más sabios de la Antigüedad es lo único cierto: que ser moral es vivir de acuerdo con las

[28] Véase *República*, 377 s.
[29] Schiller, *Wallensteins Tod*, acto 1, esc. 4.

tradiciones morales del propio país."[30] Si esto fuera cierto, no podríamos poner a Platón entre los hombres más sabios de la Antigüedad, pues rechazó y combatió constantemente esta opinión. Declaró que edificar nuestra vida moral y política sobre la tradición significaba lo mismo que edificarla sobre arenas movedizas. Quien confíe en la simple fuerza de la tradición, quien actúe solamente por práctica y rutina —dice Platón en su *Fedro*— procede como un ciego que sigue su camino a tientas. Y, ciertamente, quien persiga un cierto estudio del método científico (τέχνη) no debe ser comparable a un ciego o a un sordo. Debe tener una estrella que le guíe, un principio de su pensamiento y de sus actos.[31] La tradición no puede llenar este cometido, pues ella misma es ciega. Sigue unas reglas que no puede ni entender ni justificar. La fe implícita en la tradición no puede ser nunca la norma de una verdadera vida moral. En el *Fedón*, Platón habla con desdén e ironía de ciertos tipos de hombres que se creen rectos y justos porque aceptan simplemente todas las reglas convencionales de moral y siguen meticulosamente todas las ordenanzas escritas. Estas son criaturas moderadas e inofensivas, dice él, pero, desde el punto de vista de una moral más elevada y realmente consciente, tienen escaso valor. Si aceptamos la doctrina órfica y pitagórica de la transmigración de las almas, y si creemos que, después de la muerte del hombre, su alma será aprisionada dentro de unas criaturas que correspondan a los usos de su vida anterior, entonces debemos decir que quienes han optado por la injusticia y la tiranía y el latrocinio, reencarnan en lobos, halcones y gatos. Pero quienes han obedecido las reglas de la moral convencional, quienes, por hábito o naturaleza, han practicado las virtudes sociales y civiles, se convertirán en alguna de esas especies dóciles y sociables, como las abejas, las hormigas, o las avispas.[32]

Sin embargo, para que Platón pudiera establecer su pro-

30 Véase Hegel, "Werke", ed. Ph. Marheinecke (2ª ed.), I, 389. Para un examen detallado de la teoría de Hegel véase el cap. XVI.

31 *Fedro*, 270 D-E.

32 *Fedón*, 82 A-B.

pia teoría del Estado Legal, tenía que saltar otra barrera y dominar a otro adversario. Tenía que luchar no sólo contra la fuerza de la tradición, sino también contra la fuerza opuesta: una teoría que repudiaba toda norma convencional y tradicional, y que trataba de montar el mundo social y político sobre una base completamente nueva. La concepción del Estado Poder había prevalecido en todas las teorías sofísticas. No siempre era aceptada y defendida abiertamente, pero había un sentimiento general y un acuerdo tácito en considerar que esta concepción era la única que podía poner fin a todas las vanas y superfluas discusiones sobre "el mejor estado". La tesis de que "la fuerza es el derecho" era la fórmula más simple, la más plausible y radical. Y no sólo se lo parecía a los "hombres sabios", o sea los sofistas, sino también a los hombres prácticos, a los jefes de la política ateniense. Atacar y destruir esta fórmula fué la preocupación principal de la teoría de Platón.

El primer ataque se hizo en el *Gorgias,* en el diálogo entre Sócrates y Calicles; el segundo se hizo en el primer libro de la *República,* en el duelo entre Sócrates y Trasímaco. Platón no trató nunca de debilitar la tesis de sus adversarios; por el contrario, le prestó toda su fuerza y su poder persuasivo. Pero precisamente en esta culminación suya es donde la tesis se refuta finalmente a sí misma. El método de Platón puede llamarse una especie de psicológica *reductio ad absurdum.* ¿Cuáles son la naturaleza y el objeto de todo deseo y toda pasión? —pregunta él. Evidentemente, no deseamos por desear, sino que tendemos hacia cierto fin, el cual tratamos de alcanzar. Pero el afán de poder no permite ninguna consecución. Por su carácter mismo y su esencia, la voluntad de poder es inagotable. No puede descansar nunca; su sed es insaciable. Quienes viven por esta pasión pueden compararse a las Danaides, que tratan de llenar de agua un recipiente agujerado. El apetito de poder es el ejemplo más claro de este vicio fundamental que, en lenguaje platónico, se conoce por "pleonexia", por "el hambre de más y todavía más". Este anhelo de más y más rebasa y destruye todas las medidas; y

como Platón había declarado que la medida, la justa proporción, "la igualdad geométrica", eran la norma de salud para la vida pública y privada, de ahí se sigue que la voluntad de poder, cuando prevalece sobre los demás impulsos, conduce necesariamente a la corrupción y la destrucción. "Justicia" y "voluntad de poder" son los dos polos opuestos de la filosofía ética y política de Platón. La justicia es la virtud cardinal que incluye a todas las otras cualidades nobles y grandes del alma; el afán de poder trae consigo todos los defectos fundamentales. El poder nunca puede ser un fin en sí mismo; pues sólo puede ser llamado bien lo que conduce a una satisfacción definitiva, a una concordia y armonía. Ningún otro pensador tuvo una visión tan honda de lo que realmente es y significa el Estado Poder, y ningún otro autor ha dado una descripción tan clara, impresionante y penetrante de su verdadera naturaleza, como Platón en su *Gorgias*.[33]

La filosofía de Platón proviene de dos fuentes distintas, pero estas dos fuentes fluyen juntas hasta formar una sola corriente poderosa de pensamiento. Empezó como discípulo de Sócrates. Aceptó la tesis socrática de que la "felicidad" es el fin supremo de toda alma humana. Por otra parte, insistió, lo mismo que Sócrates, en que "buscar la felicidad" no es lo mismo que buscar el placer. Las dos cosas son diametralmente opuestas. En griego felicidad se dice εὐδαιμονία, lo cual significa tener un "buen δαίμων" o demonio. A esta definición socrática, Platón le añade un nuevo rasgo. Al final de su *República* presenta su famosa descripción del alma al elegir su vida futura. También en este punto tenemos un tema mítico que se convierte en su contrario. En el pensamiento mítico, el hombre está poseído por un buen o un mal demonio; en la teoría de Platón, el hombre *elige* su demonio. Esta elección determina su vida y su futuro destino. El hombre no permanece ya bajo la garra de acero de una fuerza sobrehumana, divina o demoníaca. Es un agente libre que tiene que aceptar toda la responsabilidad. "La culpa es del que

33 *Gorgias*, 466 B *ss.*

elige; el Cielo es inculpable".[34] Para Platón, felicidad o *eudaimonía* significa libertad interior, una libertad que no depende de circunstancias accidentales y externas. Depende de la armonía, de la "debida proporción" en el propio ser del hombre. "La razón (φρόνησις) es la condición de la templanza y la moderación (σωφροσύνη), y sólo esta moderación puede templar debidamente la personalidad del hombre y todas sus acciones."[35]

Todo esto es estrictamente socrático, pero al mismo tiempo va mucho más allá que todas las concepciones éticas de Sócrates. El ideal socrático lo traslada Platón a una nueva esfera, la de la vida política. De acuerdo con el paralelo que establece Platón entre el alma individual y el alma del estado, es manifiesto que también el estado tiene la misma obligación. En vez de aceptar su destino, tiene que crearlo. Para regir a otros debe aprender primero a regirse a sí mismo. Pero éste es un fin ético que no puede lograrse mediante el despliegue de la pura fuerza física. El radical error de los jefes de la política ateniense fué no darse cuenta en absoluto de este punto. Identificaron el bienestar del estado con el bienestar físico. Inclusive las almas más nobles y grandes, los hombres como Milcíades y Pericles, incurrieron en este error. No estuvieron a la altura de la verdadera labor del gobernante y estadista; fallaron, porque nunca consiguieron "mejorar las almas de los ciudadanos".[36] No sólo tiene que elegir su *daimon* el individuo; también el estado. Este es el gran principio revolucionario de la *República* de Platón. Sólo eligiendo un "buen demonio" puede un estado lograr su εὐδαιμονία, su verdadera felicidad. La consecución de esta meta suprema no puede confiarse al simple azar, ni podemos esperar nos la depare la suerte. En la vida social, lo mismo que en la vida individual, el pensamiento racional (φρόνησις) debe tomar la parte directiva. Debe mostrarnos el camino e iluminarlo desde el primer paso hasta el último. El bienes-

[34] *República*, 617.
[35] *Gorgias*, 506 c *ss.*
[36] *Ibid.*, 503 B *ss.*

tar del estado no es el aumento de su poder físico. El deseo de poseer "más y más" es tan desastroso para la vida del estado como para la del individuo. Si el estado cede a este deseo se encuentra en el principio del fin. El aumento de su territorio, la superioridad sobre sus vecinos, el adelanto de su fuerza militar o económica, todo esto, no puede evitar la ruina del estado, y más bien la precipita. El mantenimiento del estado no puede asegurarlo su prosperidad material, ni puede garantizarlo el sostenimiento de ciertas leyes constitucionales. Las constituciones escritas o los estatutos legales no tienen verdadera fuerza de vinculación si no están escritas en las mentes de los ciudadanos. Sin este apoyo moral, la fuerza misma de un estado se convierte en su inherente peligro.

Todo lo cual nos muestra una vez más la inquebrantable unidad del pensamiento de Platón. No encontramos en su pensamiento esa especialización que introdujeron pensadores posteriores. Su obra entera está fundida en el mismo molde. Dialéctica, teoría del conocimiento, psicología, ética, política, todo encaja en una unidad coherente e inseparable. Todo lleva el sello del genio filosófico de Platón y de su personalidad. Lo mismo puede decirse de la actitud de Platón hacia el pensamiento mítico. Su lucha contra el mito deriva de su concepción y de su definición misma de la dialéctica. En el diálogo *Filebo,* Platón indica que todas las cosas, cualesquiera que ellas sean, están compuestas de dos elementos diferentes y opuestos: el "límite" (πέρας) y lo "ilimitado" o "indeterminado" ἀπειρία). Corresponde a la dialéctica llenar el hueco entre estos dos polos opuestos: determinar lo indeterminado, reducir lo indefinido a medidas fijas, señalar confines a lo que no los tiene.[37] Si aceptamos esta definición de la dialéctica y la filosofía, se aclara por qué Platón tenía que excluir al mito de su *República,* es decir, de su sistema de educación. De todas las cosas del mundo, el mito es la más desenfrenada e inmoderada. Rebasa y desafía todo límite; es extravagante y exorbitante por su misma naturaleza y esencia. Proscribir este poder disoluto del mundo humano y político fué uno de

37 *Filebo,* 16 D ss.

los propósitos principales de la *República*. La lógica y la dialéctica de Platón nos enseñan cómo clasificar y sistematizar nuestros pensamiento y conceptos; cómo efectuar las debidas divisiones y subdivisiones. La dialéctica, dice Platón, es el arte de dividir las cosas en clases, de acuerdo con sus articulaciones naturales, y sin romper ninguna parte, como haría el mal entallador.[38] La ética nos enseña a dominar nuestras emociones; a moderarlas por medio de la razón y la templanza. La política es el arte de unificar y organizar las acciones humanas, y de dirigirlas hacia un fin común. Así pues, el paralelo platónico entre el alma individual y el alma del estado no es en modo alguno una manera de hablar o una simple analogía. Es la expresión de la tendencia fundamental de Platón: la tendencia a unificar lo diverso, a convertir el caos de nuestras mentes, de nuestros deseos y pasiones, de nuestra vida social y política, en un cosmos, en un orden y armonía.

VII

EL FONDO RELIGIOSO Y METAFISICO DE LA TEORIA MEDIEVAL DEL ESTADO

La teoría platónica del Estado Legal pasó a ser un patrimonio imperecedero de la cultura humana. Pudo ejercer una influencia profunda y permanente, por cuanto no estaba vinculada a condiciones históricas especiales o a un fondo cultural particular. Sobrevivió al derrumbamiento de la vida y la política de Grecia. Siete siglos más tarde, San Agustín toma de nuevo el problema en la misma forma en que lo había dejado Platón. El título mismo de su obra está copiado. "Hay un modelo fijado en los cielos, dijo Platón en la *República*, para quien desee verlo y, habiéndolo visto, desee fundar uno en sí mismo. Pero, si existe en algún lugar o llega nunca a

[38] *Fedro*, 265 E.

existir, es cosa que no importa; pues ésta es la única comunidad en cuya política podría él participar".[1]

La cultura medieval, sin embargo, no fué el resultado inmediato del pensamiento griego. Con el nacimiento del Cristianismo surgió una fuerza superior que, a partir de entonces, absorbió todo el interés humano práctico y teórico. El estado ideal de Platón estaba más allá del espacio y el tiempo; no tenía un "aquí" ni un "ahora". Era παράδειγμα, una norma y un modelo para las acciones humanas, pero no tenía una situación ontológica definida, un lugar en la realidad. San Agustín no podía aceptar esta solución. En el pensamiento cristiano, lo "ideal" y lo "real" no están en la misma relación recíproca que en la especulación griega. El mundo de la experiencia sensible, de los fenómenos fugaces y cambiantes, no sólo expresa e imita el mundo inteligible, sino que es un resultado y una derivación de este mundo inteligible. En la religión cristiana, la categoría platónica de la "participación" (μέθεξις) se ha convertido en el dogma de la creación y de la encarnación. En la doctrina de Agustín, las ideas platónicas han pasado a ser los pensamientos de Dios. De acuerdo con esta transformación, todos los conceptos de la filosofía antigua tenían que sufrir un cambio radical. "Vosotros veis como a través de un velo aquello hacia lo cual debiéramos tender", dice Agustín en la *Ciudad de Dios,* dirigiéndose a los filósofos neoplatónicos. "La encarnación del Hijo inmutable de Dios, por el cual nos salvamos y somos capaces de alcanzar lo que creemos... esto es lo que vosotros no queréis reconocer. Vosotros veis en cierto modo,... aunque con la vista velada, la tierra en que debiéramos morar; pero el camino hacia ella, vosotros no lo conocéis... Pues para que podáis convenir en esta verdad es humildad lo que se requiere, y a ésta es muy difícil doblegaros... Este es el vicio del soberbio. Para un hombre instruído, es una degradación el pasar de la escuela de Platón al aprendizaje de Cristo, quien, por su espíritu, enseñó a pen-

1 Platón, *República,* 592.

sar a un pescador y a decir 'En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios'." [2]

Esta fué la gran metamorfosis que trajo el pensamiento cristiano: la transición del "Logos" griego al cristiano. Agustín tiene el ansia de otro mundo, más allá del mundo de la cultura intelectual griega. Ni siquiera en el estado ideal, tal como lo describe Platón, podría encontrar Agustín un polo fijo, un punto donde descansar. El estado, aun el más perfecto, no puede satisfacer nuestros deseos. Para el hombre, el único reposo verdadero es el reposo en Dios. *Fecisti nos ad te, Domine* —dice Agustín al comienzo de sus *Confesiones*—, *et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* —"Nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti". Infeliz es el hombre que conoce todas las cosas terrestres y celestes, pero no te conoce a Ti; pero feliz quien te conozca, aunque de aquello pueda no saber nada.[3] En la teoría platónica, el hombre tenía que elegir el "camino largo" para llegar a la idea del bien: el camino que conduce de la aritmética a la geometría, de la geometría a la astronomía, a la armonía y a la dialéctica.[4] Agustín abandona este camino largo y tortuoso. La revelación de Cristo le ha enseñado un acceso mejor y más seguro. "El bien que debe procurarse para el alma, dice él, no es un bien por encima del cual deba volar juzgando, sino uno al que debe adherirse amando; ¿y qué puede ser esto sino Dios? No una buena mente, o un buen ángel, o el buen cielo, sino el buen bien." [5] No hay muchas ciencias o muchas sabidurías; sólo hay una sabiduría en la que se encierran inauditos e infinitos tesoros de cosas intelectuales, donde se hallan todas las invisibles e inmutables razones de las cosas visibles y mutables que por él fueron creadas.[6]

Lo que separaba a Agustín de Platón no era, por consi-

[2] San Agustín, *Ciudad de Dios*, libro X, cap. XXIX.
[3] *Confesiones*, libro V, cap. IV, 7.
[4] *República*, 521 c-531 c.
[5] *De Trinitate*, libro VIII, cap. III.
[6] *Ciudad de Dios*, libro XI, cap. X, sec. 3.

guiente, la concepción filosófica, sino su idea de la vida. Como filósofo, sintió la más alta admiración por la obra platónica. "Entre los discípulos de Sócrates, declaró, fué Platón el que brilló con una gloria que superó con mucho a la de todos los demás, y quien los eclipsó a todos justamente." [7] Sin embargo, Agustín no podía llegar a ser nunca un "platónico". Su conocimiento de las obras de Platón era insuficiente; no sabía el griego y no podía leer los diálogos en el texto original. La doctrina platónica la vió solamente en una especie de refracción: a través del medio de Cicerón y los autores neoplatónicos.[8] Pero, aunque Agustín hubiese conocido la obra entera de Platón y la hubiese estudiado profundamente, no habría alterado su juicio. El afirmó que todo el saber y la especulación filosófica son nulos y vacíos mientras no nos conduzcan a la meta principal, al conocimiento de Dios. "Dios y el alma, dijo, esto es lo que yo deseo conocer. ¿Y nada más? Absolutamente nada." [9]

En cierto sentido, estas palabras son la clave de toda la filosofía en la Edad Media. Filosofía es amor de la sabiduría. Pero en el sistema medieval no caben dos amores diferentes: el amor de la sabiduría y el amor de Dios. El uno depende del otro. "El temor de Dios es el principio de la Sabiduría". Cuando Platón trató de definir y determinar su ideal de justicia, habló de él en términos de geometría; lo describió como una "igualdad geométrica". Y geometría significa para él algo *eterno e inmutable*. La verdad geométrica no la "hizo" nadie: simplemente "es". La geometría es un conocimiento de lo que existe eternamente, no de lo que viene a ser esto o aquello en algún tiempo, y luego deja de ser.[10] Si se mantiene esta analogía entre geometría y ética, no puede hablarse de un "origen" de las leyes éticas. No tienen ningún origen;

7 *Ciudad de Dios*, VIII, IV.

8 Véase Ernst Hoffmann, "Platonism in Augustine's Philosophy of History". *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 173-190.

9 *Soliloquia*, libro I, cap. I, 7.

10 *República*, 527.

siempre han sido lo que son, y siempre permanecerán iguales. En este punto, Platón está completamente en armonía con el curso general del pensamiento y la cultura griega. En su lenguaje filosófico, expresa la misma convicción que los grandes poetas trágicos Esquilo y Sófocles. Las "leyes no escritas", las leyes de justicia, no tienen principio en el tiempo; no han sido creadas por ningún poder humano o divino:

Ni de hoy ni de ayer, las mismas
A través de todo tiempo, viven; y de dónde provienen
Nadie sabe.[11]

Esta concepción griega de una ley eterna e impersonal resultaba inaceptable e incomprensible a los pensadores cristianos de la Edad Media. A ellos no les preocupaba primariamente la solución de problemas especulativos. En el sentido teórico, fueron y siguieron siendo simplemente los herederos del pensamiento griego, y no era éste el punto donde podían encontrar su verdadera inspiración. La fuente más profunda y preeminente de sus concepciones filosóficas y sus ideales religiosos era el monoteísmo judío. Entre el monoteísmo *filosófico* de los pensadores griegos y el monoteísmo *religioso* de los profetas judíos pueden encontrarse muchos puntos de contacto. Los pensadores cristianos han insistido a menudo en su perfecta armonía. Marsilio Ficino solía llamar a Platón "el Moisés ático".

Sin embargo, es imposible poner en el mismo nivel a la concepción mosaica de la ley y a la platónica. No sólo son muy divergentes, sino incompatibles. La ley mosaica presupone un *legislador*. Sin este legislador, que revela la ley y garantiza su verdad, su validez y su autoridad, la ley carece de sentido. Esta idea es muy remota de cuanto encontramos en la filosofía griega. Los sistemas éticos que elaboraron los pensadores griegos, Sócrates y Demócrito, Platón y Aristóteles, los estoicos y los epicúreos, tienen un rasgo común. Todos expresan el mismo *intelectualismo* fundamental del pensamiento griego. Las normas de la conducta moral tienen que

[11] Sófocles, *Antígona*, versos 456 ss.

encontrarse por medio del pensamiento racional, y es la razón, y sólo ella, la que puede prestarles autoridad. En contraste con este *intelectualismo* griego, la religión profética se caracteriza por su profundo y decidido *voluntarismo*. Dios es una persona —y esto significa una voluntad. Esta voluntad no pueden hacerla comprensible los simples métodos lógicos de argumentación y raciocinio. Dios tiene que revelarse, tiene que hablarnos, que darnos a conocer sus mandamientos. Los profetas rechazan cualquier otra clase de comunión con la divinidad. El hombre no puede entrar en contacto con lo divino por medio de la ejecución de actos físicos, por medio de rituales o ceremonias. El único modo de conocer a Dios es el cumplimiento de sus mandatos; el único modo de comulgar con él no son las plegarias o los sacrificios, sino la obediencia a su voluntad. "Mas éste es el pacto que haré con la casa de Israel, dice Jeremías: Daré mi ley en sus entrañas y escribiréla en sus corazones".[12] "Oh hombre, dice Miqueas, El te ha declarado qué sea lo bueno, y qué pida de ti Jehová: solamente hacer juicio, y amar misericordia, y humillarte para andar con tu Dios."[13] A diferencia del pensamiento griego, aquí no se presenta a Dios como la cúspide del mundo intelectual, como el más alto objeto de conocimiento, el conocimiento del Bien. De Dios mismo, de la revelación de su voluntad, y no de la dialéctica, tiene el hombre que aprender el bien y el mal.

El conflicto entre estas dos tendencias penetra toda la filosofía escolástica y determina su curso a través de los siglos, desde San Agustín hasta Santo Tomás de Aquino. La pugna perpetua entre "teólogos" y "dialécticos" se aclara y se comprende cuando referimos a los unos y a los otros a su origen histórico: la tensión entre los elementos especulativos que hubieron de tomarse del pensamiento griego, y el tenor, el sentido ético y religioso de la revelación judía y cristiana. Teóricamente hablando, el pensamiento cristiano no puede reclamar ninguna auténtica originalidad. Ninguno de los

12 Jeremías, XXXI, 33.
13 Miqueas, VI, 8.

Padres de la Iglesia habló como filósofo; ninguno de ellos intentó introducir un nuevo principio filosófico. Pero en la formulación misma del dogma cristiano y en los comentarios de los Padres de la Iglesia aparece la huella profunda del pensamiento griego.[14] El helenismo fué siempre uno de los elementos más fuertes de la filosofía medieval. Pero, a pesar de esta influencia perdurable del helenismo, la cultura medieval es radicalmente distinta de la griega. Aun aquellos elementos que parecen haberse conservado, hubieron de someterse a un cambio profundo de sentido para que pudieran encajar en el sistema medieval. Este cambio aparece no sólo en el campo de la vida religiosa y ética; es igualmente patente en todas las concepciones teóricas. Los pensadores escolásticos no elaboraron una teoría del conocimiento independiente y separada. Para esto, tuvieron que fiarse enteramente de la tradición griega. Sus ideas sobre este tema parecen reducirse a una especie de eclecticismo —una mezcla de concepciones platónicas, aristotélicas y estoicas. Tampoco en este punto podemos hablar de una simple imitación o reproducción. No se aporta ningún rasgo enteramente nuevo, pero todo adquiere una nueva configuración, porque todo se ve en una nueva perspectiva y se refiere a un nuevo centro: la vida religiosa.

Agustín es el ejemplo clásico, y el primero, de este proceso del pensamiento. Su teoría del conocimiento está impregnada de elementos platónicos. La teoría platónica de la reminiscencia (ἀνάμνησις) ha dejado su huella en la doctrina de Agustín. Este gusta de citar el ejemplo del joven esclavo del *Menón*, quien, por sus propios esfuerzos y mediante un proceso puramente racional de pensamiento, alcanza a descubrir algunas fundamentales verdades geométricas. Aprender significa recordar: *nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari.*[15] Es imposible que el alma humana pueda aprender nada de los objetos exteriores: cuanto conoce y aprende lo conoce por sí misma y lo obtiene de

[14] Véase Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge* (París, Payot, 1922), pp. 5 ss.
[15] Agustín, *De Quantitate Animae*, cap. xx, 34.

fuentes interiores. El conocimiento de sí mismo es el primer paso y el fundamental. Es requisito no sólo para el conocimiento de una realidad exterior, sino también para el conocimiento de Dios. *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas,* dice Agustín. ("No salgas afuera, vuelve hacia ti mismo; es dentro del hombre donde reside la verdad".)[16] Esto se encuentra completamente dentro del espíritu de la tradición griega clásica, y de Sócrates, Platón y el estoicismo. Pero, después de esto, siguen las palabras que señalan una clara diferencia. La verdad reside en el interior del hombre; pero lo que el hombre encuentra ahí es sólo una verdad mudable e inconstante. Para encontrar una verdad inmutable y absoluta, el hombre tiene que ir más allá de su propia conciencia y de su propia existencia. Tiene que superarse a sí mismo. *Si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum ... illuc tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.*[17] Todo el método dialéctico, el método socrático y platónico, queda completamente alterado por esta trascendencia. La razón abandona su independencia y autonomía. Ya no tiene una luz propia; brilla solamente con una luz derivada y refleja. Si esta luz falla, la razón humana deviene ineficaz e impotente.

La expresión más clara de esta fundamental metamorfosis del pensamiento clásico griego se encuentra en el tratado *De Magistro* de Agustín.[18] En él se opone Agustín al ideal mismo de una sabiduría puramente humana y al concepto de un maestro humano. Desde el punto de vista cristiano, el único maestro, y no sólo de la conducta humana, sino de los pensamientos humanos, es Dios: en El, y sólo en El, encontramos el verdadero *magisterium.* Cualquier conocimiento, así el conocimiento del mundo sensible como el matemático o el dialéctico, se basa en una iluminación que proviene de esa eterna fuente de luz. Todo proceso racional de pensamiento

16 Agustín, *De Vera Religione,* cap. XXXIX, 72.

17 *Ibid.*: "Trasciéndete a ti mismo, vuélvete hacia donde se enciende la luz de la razón".

18 "Patrologia Latina", ed. Jacob Migne, t. XXXII, col. 1193-1220.

o de argumentación es una iluminación de esta clase y, por tanto, un acto de la gracia divina. Dios es *pater veritatis, pater sapientiae,... pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae*: el padre de la luz inteligible y el padre de nuestra iluminación.[19]

Es imposible explicar por razones puramente lógicas este cambio radical en la teoría del conocimiento. Lógicamente hablando, la teoría agustiniana de la iluminación fué siempre una gran paradoja. La mayoría de los pensadores escolásticos se dieron perfecta cuenta de este carácter paradójico de la doctrina. Trataron de modificar el principio del agustinismo, el cual fué derribado finalmente y substituído por la nueva concepción del conocimiento humano que introdujo Tomás de Aquino bajo la autoridad de Aristóteles. Sin embargo, la teoría de Agustín se aclara y se torna trasparente cuando, en vez de pedirle simplemente sus razones lógicas o especulativas, la abordamos por el lado de su origen histórico. Agustín pudo aceptar todas las presuposiciones de la doctrina platónica del mundo ideal. Como indica en sus *Retractationes*, Platón estaba en lo cierto en su fundamental concepción de la realidad y la verdad de un mundo inteligible. Lo que puede objetarse no es la concepción platónica como tal, sino los *términos* en que Platón expresó su pensamiento; pues estos términos son inadecuados para el lenguaje cristiano o eclesiástico.[20] Cuando Agustín habla de lógica o de geometría, cuando habla de las ideas como de los eternos arquetipos de las cosas, cuando compara el supremo bien espiritual a la luz del sol que ilumina el mundo físico, cuando ensalza el poder del número y la forma, del que todas las cosas participan y del que derivan su belleza,[21] podemos creer a menudo que estamos oyendo al mismo Platón. Sin embargo, subsiste

[19] Véase Agustín, *Soliloquia*, lib. I, cap. 1, 2; cf. *De Civitate Dei*, lib. X, cap. II: ...*animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere.*

[20] Agustín, *Retractationes*, lib. I, cap. III.

[21] Cf. Agustín, *De Libero Arbitrio*, lib. II, cap. XVI, 42; *De Vera Religione*, cap. XXX, 56.

una gran diferencia indeleble. Todos los términos de Agustín deben leerse e interpretarse en el sentido de su experiencia religiosa. Esto es lo que da a todos sus conceptos un nuevo matiz, si no es que un sentido enteramente nuevo.

El *itinerarium mentis in Deum*,[22] el itinerario del alma humana hacia Dios, tal como lo describen los pensadores especulativos medievales, difiere mucho de la descripción platónica del ascenso del alma hacia el mundo inteligible. Platón empieza por los primeros elementos del conocimiento humano. Su sendero nos lleva, por un continuo progreso, de la aritmética a la geometría, de ahí a la estereometría y la astronomía, de las matemáticas y la astronomía a la dialéctica, y finalmente, al conocimiento supremo: el conocimiento del bien. Sólo el filósofo, el dialéctico, es capaz de recorrer todo el camino que conduce del mundo sensible al inteligible. Y ni a él siquiera se le revela la idea del Bien en toda su naturaleza y en la plenitud de su sentido. Cuando Sócrates, en la *República*, empieza a hablar del Bien, lo hace con vacilaciones y tanteos. No promete que vaya a definir su esencia; sólo puede mostrar sus efectos. "Debiéramos quedarnos satisfechos, dice Glaucón, con una explicación del Bien semejante a la que nos diste de la justicia, de la templanza y de las otras virtudes". "Esto me dejaría a mí, replica Sócrates, más que contento. Pero me temo que sea algo superior a mis fuerzas y que, con la mejor voluntad del mundo, no consiga sino que se rían de mí. No, amigos míos; dejemos a un lado de momento la cuestión del Bien en sí mismo. Para llegar a él, tal como yo lo concibo, sería menester un esfuerzo muy superior al que requiere nuestra investigación. Sin embargo, voy a deciros... cómo me represento yo la descendencia del Bien y cual es la imagen que más se le parece." [23]

Según la descripción platónica, la forma esencial o Bien absoluto es lo último que puede percibirse, y sólo con gran dificultad.[24] Estas dudas y reservas se han desvanecido del

22 Véase Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, (1259).
23 *República*, 506.
24 *Ibid.*, 517 (μόγις ὀφθεῖσα).

todo en la mente y en la obra de Agustín. Su teoría de la iluminación le ha mostrado un camino nuevo. El bien platónico queda identificado con Dios, y este Dios, el Dios de los profetas y de la revelación cristiana, no es remoto, ni inaccesible para nosotros. Es el principio y el fin; en él vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser.

Esta idea impregna toda la filosofía de Agustín y le da su carácter específico. Agustín se convirtió en el fundador de la filosofía medieval al poner a su experiencia religiosa personal en el centro del mundo intelectual entero. Los profetas habían hablado de la ley *ética;* habían declarado que esta ley carecía de sentido y era incomprensible sin un legislador personal. Agustín traslada esta concepción de la esfera ética a la esfera teórica entera. Dios es la totalidad de la sabiduría: a través de él lo conocemos todo, sin él no conocemos nada. *Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia... Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia.*[25] "Mira y ve, si puedes ¡Oh alma!, dice Agustín, Dios es verdad ... No preguntes qué *es* verdad; pues en seguida las sombras de las imágenes corpóreas y nubes de fantasmas se interpondrán en el camino y perturbarán esa calma que viste brillar al primer pestañeo cuando dije verdad. Trata, si puedes, de permanecer en ese primer pestañeo, en el cual quedaste como deslumbrada por un relámpago cuando se te dice: Verdad." [26]

Este es el evangelio, la "buena nueva" que Agustín y sus discípulos y seguidores oponían a la sabiduría mundana de los filósofos. Todos los esfuerzos de los sistemas filosóficos terminaban en la discordia y la duda. Como Agustín indica en su tratado *Contra académicos,* fué la teoría platónica del conocimiento la que llevó al escepticismo de la Nueva Academia. Nadie, antes de la revelación de Cristo, fué capaz de encontrar el punto de Arquímedes que moviera el mundo de la verdad. El más sabio de los sabios, Sócrates, tuvo que con-

[25] *Soliloquia,* lib. I, cap. 1, 3.
[26] *De Trinitate,* lib. VIII, cap. 11.

fesar su ignorancia. Desde el nuevo punto de vista religioso, esta objeción no era infundada. Sus admiradores cristianos tuvieron siempre por Sócrates la mayor estimación. Hasta les pareció imposible que hubiera podido encontrar sus principios éticos fundamentales sin una revelación especial. El Renacimiento habló también de Sócrates como de un verdadero santo: "San Sócrates, ruega por nosotros", dijo Erasmo. Pero el propio Sócrates no habló nunca como un maestro inspirado. En su labor de examen propio y de examen ajeno fué iniciado por el oráculo délfico, pero no se consideró a sí mismo el portavoz de Apolo o de ninguna otra divinidad. Estaba convencido de que no existe ningún maestro de verdad humano o divino; de que cada individuo tiene que encontrar su propio camino y de que la verdad sólo puede ser alcanzada por un proceso dialéctico de preguntas y respuestas. La concepción griega de la dialéctica está en manifiesta contradicción con cualquier tipo de verdad revelada. Una verdad que no la hayamos encontrado nosotros no es verdad. Según Platón, el proceso que llamamos "aprender" no significa adquirir una verdad enteramente nueva: con ello sólo recuperamos lo que habíamos poseído previamente; recobramos un conocimiento que es nuestro.[27] Agustín acepta todas las premisas de la filosofía griega, pero rechaza la conclusión. Según él, la única conclusión válida y cierta es que resulta vano andar buscando un maestro *humano* de sabiduría. Desde la autoridad de Sócrates o Platón, Agustín se dirige a la más alta autoridad de la Palabra divina: "No llaméis padre a ningún hombre en la tierra, pues uno es vuestro Padre que está en los cielos. Y que no os llamen tampoco Señores, pues uno es vuestro Señor, Jesucristo."[28] *Ille autem qui consulitur docet,... id est inconmutabilis Dei virtus adque sempiterna Sapientia.*[29]

La cultura medieval ha sido admirada con frecuencia, y justamente, por su profunda unidad y homogeneidad. Parece carecer de todos esos conflictos, todas esas contradicciones

27 *Fedón*, 76 E, 76 D-E.

28 Mateo, XXIII, 9-10; véase Agustín, *De Magistro*, XIV, 45. 46.

29 *De Magistro*, XI, 38.

y disonancias que son el estigma de nuestra civilización moderna. En la Edad Media, todas las formas de la vida humana —ciencia, religión, vida moral y política— estaban penetradas e inundadas del mismo espíritu. Pero todo esto no puede hacernos olvidar que la vida medieval era el resultado de dos fuerzas morales e intelectuales en conflicto. Fué necesario el esfuerzo heroico de los más grandes pensadores escolásticos para llenar este vacío y vincular los elementos opuestos de pensamiento y de sentimiento. El problema pareció resolverse finalmente en el sistema de Tomás de Aquino. Sin embargo, el Dios de Tomás de Aquino, el Dios de la Biblia y de la revelación cristiana, no es en modo alguno el Dios de Platón o de Aristóteles. Los pensadores escolásticos propendían a olvidar esta fundamental diferencia porque no leían los textos clásicos a la manera moderna. No les importaba la verdad histórica. Sólo conocían y reconocían una verdad simbólica. No poseían normas críticas o filológicas de interpretación; empleaban el método medieval de interpretación alegórica y espiritual. En virtud de estos métodos, trataron de descubrir el *sensus moralis*, el *sensus anagogicus*, el *sensus mysticus* de los autores clásicos.

A través de la Edad Media, el diálogo *Timeo* fué la fuente principal, si no la única, del platonismo. Y el pensamiento y el estilo de Platón en el *Timeo* resultaron ser muy dóciles a este modo de interpretación simbólica. Era fácil encontrar ahí todos los elementos de la revelación cristiana. ¿No había acaso declarado Platón en el principio del *Timeo*, que el mundo, siendo visible y tangible y poseyendo cuerpo, ha sido creado, y que lo que ha sido creado debe tener necesariamente una causa? ¿No había dicho que es muy difícil descubrir el "padre y autor" de este universo, y que, aunque lo encontráramos, sería imposible hablar de él a todos los hombres? [30] ¿No era todo esto una profecía de una revelación mejor y más alta: de la encarnación de Cristo?

Es comprensible, y a la vez era inevitable, que los pensadores medievales leyeran e interpretaran el texto platónico

[30] *Timeo*, 28 c, 37 c.

de este modo. Sorprende, sin embargo, que la misma opinión la sostengan y defiendan algunos investigadores modernos, los cuales poseen un conocimiento cabal de la obra entera de Platón y tienen a su disposición los métodos modernos de la interpretación crítica e histórica. También esos trataron de convencernos de que, en el fondo, hay una armonía completa, si no es que una identidad, entre el "demiurgo" platónico y el Dios personal del Antiguo Testamento. Pero esta tesis es insostenible. En primer lugar, es manifiesto que Platón, en su *Timeo,* no pensó nunca en elaborar una "teología" coherente. Para conocer cuáles sean sus verdaderas concepciones sobre la divinidad debemos estudiar sus otras obras, la mayor parte de las cuales fueron desconocidas por los pensadores medievales. Lo que presentó en el *Timeo* no fué un sistema filosófico o teológico. El mismo nos previene constantemente contra semejante opinión; él mismo nos dice que sólo puede ofrecer "opiniones probables". "Lo que ser es a devenir, dice Platón, lo mismo es la verdad respecto de la opinión. Así pues, no os sorprenda que, sobre tantas cuestiones relativas a los dioses y a la generación del universo, no seamos capaces de ofrecer unas nociones que sean de todo punto exactas y coherentes. Mucho será que podamos aducir algunas cuya probabilidad no sea inferior a la de otras; pues debemos recordar que yo, que soy quien habla, y vosotros que me escucháis, no somos más que hombres, y tenemos que aceptar sobre estas cosas el relato más probable, sin llevar más adelante la investigación." [31]

Este tono no parece el de un hombre que está hablando como profeta de una nueva religión. Platón llega a decir que esta historia de la creación no aspira sino a ser una obra recreativa, "un pasatiempo sensato y moderado".[32] Cuando un pensador trata de revelar una verdad religiosa fundamental, no se refiere a ella como si fuera un pasatiempo. El demiurgo de Platón es un concepto cosmológico, y no un concepto ético

31 *Timeo,* 29 B s.; cf. 48 D-E.

32 *Ibid.,* 47 E s.

o religioso. Hablar de la adoración del demiurgo sería un absurdo.

Y todavía hay otras razones importantes que nos impiden establecer un paralelo entre el mito platónico del demiurgo y el monoteísmo del Antiguo Testamento. Este demiurgo no es creador, sino "artífice". No créa el mundo de la nada; solamente le infunde una forma a la materia informe: introduce la regularidad y el orden. Su poder no es infinito; lo restringe una "necesidad", la cual se opone a su acción creadora y la frustra. "La creación es mixta, pues está hecha de necesidad y de razón. La razón, que es la fuerza dominante, convenció a la necesidad para que orientara la mayor parte de las cosas creadas hacia la perfección, y de este modo,... cuando la necesidad cedió a la razón, fué creado el universo." [33]

Para comprender la religión platónica en su sentido verdadero, no podemos contentarnos con la descripción que nos ofrece el *Timeo*. Lo que en este encontramos es sólo un derivado, algo que nos muestra la periferia, y no el centro del pensamiento religioso de Platón. El centro hay que buscarlo en el libro sexto de la *República*, donde se encuentra la descripción platónica de la Idea del Bien. Lo mismo en tiempos antiguos que en los modernos, la Idea del Bien ha sido identificada con frecuencia con el demiurgo platónico.[34] Sin embargo, un análisis más detenido del texto de Platón nos hace ver que tal identificación es imposible. Ni lógica ni metafísicamente está la Idea del Bien en el mismo nivel que el demiurgo. El demiurgo es una concepción mítica, mientras que la Idea del Bien es una concepción dialéctica. La primera pertenece al reino de las "opiniones probables", la segunda al reino de la verdad. El demiurgo se presenta como un agente personal; es un "artesano" o "artífice". La Idea del Bien no puede concebirse jamás de esta manera. Como todas las demás ideas, tiene un sentido y una verdad objetivos. Es el

[33] *Ibid.*, 47 E *s.*

[34] Entre los investigadores modernos que han sostenido esta opinión se encuentra Teodoro Gomperz; véase su obra *Griechische Denker*, lib. V, cap. XIX.

arquetipo, el modelo de acuerdo con el cual modela su obra el divino artífice. Este hace el mundo contemplando la Idea del Bien, ansioso de que su obra se aproxime lo más posible a la perfección del parangón eterno. El demiurgo platónico es bueno, pero no es en modo alguno "el Bien". No es el bien mismo, sino sólo su agente y administrador. En el sistema platónico, esto implica una fundamental diferencia, que el *Timeo* mismo expresa claramente. "Si el mundo es hermoso y su artífice es bueno, es evidente que debe tener fija su mirada en lo eterno. Pero en el caso contrario, que no puede expresarse sin blasfemia, habría contemplado el modelo ya creado. Todos reconocerán que el artífice tiene que haber mirado el modelo eterno, pues el mundo es la más bella de las creaciones y su artífice la causa más perfecta." [35] La Idea del Bien no puede confundirse con semejante "causa". Es una causa formal o final, y no una causa eficiente. Pertenece al reino del ser, no al del devenir. Entre estos dos reinos hay una separación marcada, un verdadero abismo. No podemos pasar del uno al otro. La Idea del Bien puede, y ciertamente debe, ser descrita como la "razón" de todas las cosas. Pero esta razón no es una *voluntad* personal o individual. Adscribirle una personalidad a una idea sería una contradicción en los términos, pues una idea es universal y no individual. En el famoso símil de la *República,* Platón nos dice que la Idea del Bien tiene el mismo lugar en el mundo intelectual que el sol en el mundo sensible. El sol se encuentra en la misma relación respecto de la visión y de las cosas visibles, en que el Bien en sí mismo, dentro del mundo inteligible, se encuentra respecto de la inteligencia y de los objetos inteligibles. El sol no solamente hace visibles a las cosas que vemos, sino que además las trae a la existencia y las hace crecer. Lo mismo ocurre con los objetos del conocimiento: estos derivan del Bien no sólo su capacidad de ser conocidos, sino su mismo ser y su realidad.[36] Pero, en Platón, realidad, ser verdadero, no significa nunca realidad empírica. El Bien

35 *Timeo*, 29 A.

36 *República*, 507, 508.

es, en el sistema de Platón, la *ratio essendi* no menos que la *ratio cognoscendi;* pero no es la *ratio fiendi;* pues ninguna idea puede producir o engendrar una cosa empírica finita. Si hablamos de tal generación, tiene que ser tan sólo en un sentido metafórico, pero no ontológico.

La opinión de Aristóteles parece completamente distinta. No admite la separación entre el mundo fenoménico y el inteligible. En su sistema, Dios es al mismo tiempo causa eficiente y causa final. Es el primer motor inmóvil. De ahí que fuera mucho más fácil establecer un paralelo entre este Dios aristotélico y el Dios cristiano. De hecho, Tomás de Aquino no encontró dificultades en aceptar enteras la teología y la metafísica de Aristóteles. Pero sólo pudo hacerlo interpretando a su manera la doctrina de Aristóteles y prestándole a éste sus propios sentimientos religiosos. Cuando se estudia la obra misma de Aristóteles aparece un cuadro completamente distinto. El Dios de Aristóteles es el mejor ejemplo, el ejemplo clásico del intelectualismo griego. Cierto es que en la *Física* y en la *Metafísica* de Aristóteles se dice que el amor de Dios es el primer principio motor. Dios mueve al mundo, no por un impulso mecánico, sino por una atracción espiritual, en el mismo sentido en que el objeto amado mueve al amante. La causa final produce movimiento por ser amada; y por la cosa que mueve, mueve a todas las demás. El primer motor, por consiguiente, existe por necesidad; y en tanto que es necesario, es bueno, y en este sentido es un primer principio. Pero este primer motor es inmóvil no sólo en un sentido físico, sino también ético. Es inaccesible a los deseos humanos, y no puede entregarse a los humanos anhelos. Todo esto queda muy por debajo de él. Dios es *actus purus,* pura actualidad. Pero su actividad es intelectual y no ética. Está absorto en su pensamiento, y no tiene otro objeto que su pensamiento. Por eso pudo Aristóteles adscribirle a Dios la vida; pero esta vida, la vida del pensamiento, no es una vida personal. Es puramente teórica y contemplativa. "De este principio, por tanto, dependen los cielos y el mundo de la naturaleza. Y su vida es como la mejor de que podemos gozar, y que gozamos sólo

por breve tiempo. Pues siempre se encuentra en ese estado (en que nosotros no podemos permanecer)... El pensamiento se piensa a sí mismo porque comparte la naturaleza del objeto de pensamiento; pues se convierte en un objeto de pensamiento al entrar en contacto con sus objetos y pensarlos, de suerte que pensamiento y objeto de pensamiento son lo mismo... Y es *activo* cuando *posee* este objeto. Por consiguiente, el último [posesión] más bien que el primero [receptividad] es el elemento divino que parece contener el pensamiento, y el acto de la contemplación es el más placentero y el mejor... Y también la vida pertenece a Dios; pues la actualidad del pensamiento es vida, y Dios es esta actualidad; y la esencial actualidad de Dios es eterna y la más buena." [37]

Esta vida eterna de Dios, tal como la describe Aristóteles, no es del mismo tipo de la que encontramos en la religión profética. Para los profetas, Dios no es un pensamiento que se tiene a sí mismo por objeto. Es un legislador personal, es la fuente de la ley moral. Este es su atributo más alto, y en cierto sentido, su *único* atributo. No podemos representarlo mediante ninguna cualidad tomada de la naturaleza de las cosas. Si un nombre significa la designación de una de esas cualidades, entonces Dios no tiene nombre. En el *Exodo* se nos dice que Moisés le pregunta a Dios cuál es su nombre. "He aquí que llego yo a los hijos de Israel, y les digo: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; si ellos me preguntaren: ¿Cuál es su nombre? ¿qué les contestaré? Y respondió Dios a Moisés: Yo Soy El que Soy. Y dijo: así dirás a los hijos de Israel: Yo Soy me ha enviado a vosotros." [38] Estas palabras señalan, como si dijéramos, la vertiente entre el pensamiento griego y el judío, entre el Dios de Platón y de Aristóteles y el del monoteísmo judío. Dios no puede compararse a ningún objeto del pensamiento, ni puede describirse su esencia como el acto de pensamiento puro. Su esencia es su *voluntad;* su única manifestación es la revelación de su voluntad personal. Semejante revelación personal, la cual es un acto ético y no

37 Aristóteles, *Metafísica*, lib. XII, 1072b.

38 Exodo, III, 13-14.

un acto lógico, resulta completamente extraña a la mente griega. La ley ética no la "da" o la proclama ningún ser sobrehumano; tenemos que encontrarla y ensayarla nosotros por medio del pensamiento racional y dialéctico. Esta es la diferencia real entre el pensamiento religioso judío y el griego; y esta diferencia es insuperable e indeleble. "El pensamiento griego, dice E. Gilson en sus lecciones sobre el espíritu de la filosofía medieval, no alcanzó esa verdad esencial a la que se llega de un solo golpe, y sin el menor asomo de demostración, por medio de las grandes palabras de la Biblia: *Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est.*"[39] Ningún pensador escolástico, ni siquiera Tomás de Aquino, podría aceptar sin reservas la solución griega del problema. Todos ellos –San Agustín, San Jerónimo, San Bernardo, Buenaventura, Duns Escoto– han citado del texto del *Exodo*, estas palabras: *ego sum qui sum*, "yo soy el que soy".[40] *Persona*, dice Tomás de Aquino, *significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde . . . conveniens est ut hoc nomen [persona] de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo.*[41]

Debemos tener presente este doble origen del pensamiento medieval –la especulación griega y la religión profética judía– para comprender su desarrollo sistemático. A lo largo de toda la filosofía escolástica, nos encontramos siempre con la misma lucha entre "razón" y "fe", o entre "teólogos" y "dialécticos". Entre esos dos extremos no parece que cupiera un entendimiento o reconciliación. Fueron siempre los fanáticos de la fe quienes exigieron la abdicación completa de la razón. Rechazaban y denunciaban toda actividad racional. Pedro Damián fué, en el siglo XI, uno de esos aguerridos de

[39] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, 1931-32 (Paris, Vrin, 1932), p. 49. El pasaje a que se refiere Gilson es Deuteronomio, 6, 4.

[40] Para los testimonios, véase Gilson, *op. cit.*, caps. III, V, X.

[41] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Pars Prima, Quaest. XXIX. art. 3.

la teología. Tal vez no hubo ningún otro pensador medieval que hablase de la razón de una manera tan despectiva. Y razón significaba para él no sólo la filosofía, sino además el campo entero de las artes liberales y el saber secular. Habló de una "inflación" de la ciencia.[42] No sólo la dialéctica, también la gramática fué declarada enemigo peligroso de la verdadera religión. Según Pedro Damián, el diablo fué el inventor de la gramática y el primer gramático. La primera lección de gramática fué, al mismo tiempo, una lección de politeísmo; pues los gramáticos fueron los primeros que hablaron de "dioses" en plural.[43] Si hay que aceptar a la razón en última instancia, tiene que obedecer ciegamente; tiene que someterse a las órdenes de la fe.[44] Pues, aunque nuestra lógica fuese completa e impecable, se aplicaría sólo a las cosas humanas, y no a las divinas. El conocimiento de Dios no puede alcanzarse mediante silogismos, y Dios no se somete a las mezquinas reglas de nuestra lógica humana. Solamente la santa simplicidad, la simplicidad de la fe, puede salvarnos de las artimañas y falacias de la razón: *In Deo igitur, qui vera est sapientia, quaerendi et intelligendi finem constitue.* Para poder ver el sol no hay que alumbrar una vela, dice Pedro Damián.[45]

Los místicos de la Edad Media hablan en un tono más suave, pero no son menos categóricos e intransigentes en su condenación de la razón. Bernardo de Claraval lanzó un ataque poderoso contra los dialécticos de su tiempo, y logró

42 Pedro Damián, *De sancta simplicitate scientiae anteponenda*, "Patrologia Latina", tom. 145, col. 695-704. Cf. J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", herausg. von Cl. Beaumker (Münter, Aschendorff, 1910). VIII, 3.

43 *De sancta simplicitate*, cap. I, col. 395-B.

44 P. Damián, *De divine omnipotentia*, cap. 5, "Patrologia Latina", tom. 145, col. 603-C: "Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret, et, dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdam."

45 *De sancta simplicitate*, cap. VIII, *op. cit.*, tom. 145, col. 702-A.

su propósito cuando consiguió que se condenara a Abelardo.[46] También consideraba a la dialéctica como uno de los más graves obstáculos de la verdadera vida cristiana. Todas las herejías provienen del mismo vicio fundamental: la presunción y arrogancia de la razón humana. La razón nunca puede ser juez y señora; pues se interpone en el camino de la meta principal, que es la unión mística del alma humana con Dios. Bernardo de Claraval se lamentaba de que los filósofos y los dialécticos hubieran dado el ejemplo de la complacencia en los problemas complicados y elaborados de la especulación, y hubieran ridiculizado la fe de las almas simples.[47]

Los promotores de la dialéctica en el siglo XI, los pensadores "racionalistas" —hombres como Anselmo de Cantórbery y Abelardo— aceptaron el reto. Sus adversarios los teólogos los habían acusado de debilitar la autoridad de la revelación cristiana y de socavar los cimientos de la fe. Entonces volvieron esta acusación contra sus agresores y adversarios. Negar o reducir el valor del pensamiento racional, dijeron ellos, significa privar a la fe de uno de sus principales y más firmes apoyos. Lejos de ser un peligro o un obstáculo, la razón es una de las armas más poderosas y uno de los elementos indispensables de la verdadera religión. Anselmo de Cantórbery no se contentó con dar su famosa prueba ontológica de la existencia de Dios. Tuvo la audacia suficiente para extender el mismo método a todo el reino de la dogmática cristiana. En su teoría de la satisfacción,[48] trató de demostrar que la encarnación de Cristo es no sólo un hecho histórico accidental, sino una verdad necesaria. Del mismo modo trató la doctrina de la trinidad. En su obra, el dogma cristiano se hizo, por así decirlo, permeable a la razón; el misterio pareció desvanecerse.

A pesar de todo, quedaba un punto en que no había ver-

[46] Cf. Endres, *op. cit.*, p. 14.

[47] Véase Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard* (Paris, Vrin, 1934).

[48] Véase Anselmo, *Cur Deus homo*, "Patrologia Latina", tom. 158, col. 359-432.

dadera disensión entre los extremistas de los dos bandos. Hablar de un "racionalismo" medieval es hablar de un modo muy inexacto e inadecuado. En el sistema medieval no cabía un racionalismo como el moderno, una tendencia de pensamiento como la que encontramos en Descartes, Spinoza, Leibniz, o en los "filósofos" del siglo XVIII. Ningún pensador escolástico dudó jamás en serio de la absoluta superioridad de la verdad *revelada*. En este respecto, había unanimidad entre dialécticos y teólogos. *Nolo sic esse philosophus,* escribió Abelardo en una de sus cartas a Heloisa, *ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo.*[49] La "autonomía" de la razón era un principio completamente ajeno al pensamiento medieval. La razón no puede ser su propia luz; para ejecutar su obra requiere una fuente más alta de iluminación. A este respecto, la teoría agustiniana del *magisterium Dei* nunca perdió su autoridad sobre las mentes de los pensadores medievales. También en este caso es posible seguir las raíces del pensamiento medieval hasta su origen histórico en la religión profética. Agustín había citado la palabra de Isaías: *Nisi credideritis, non intelligentis* —"si no creyéreis, no entenderéis".[50] Esta palabra fué la piedra angular de la teoría medieval del conocimiento. La razón, abandonada a sí misma, es ciega e impotente, pero cuando la guía y la ilumina la fe, pone en juego toda su fuerza. Si empezamos por el acto de fe, podemos confiar en el poder de la razón, pues la razón nos ha sido dada solamente para comprender e interpretar lo que la fe nos enseña. La autoridad de la fe debe siempre proceder al uso de la razón: *nature quidem ordo ita se habit, ut cum aliquid discimus rationem praecedant auctoritas.* Pero una vez reconocida esta autoridad, y firmemente establecida, el camino está libre. Los dos poderes pueden completarse y confirmarse mutuamente: *ergo intellige ut credas, crede ut intelligas.*[51]

49 Abelardo, *Epistolae*, "Patrologia Latina", tom. 178, col 375 C, epist. XVII.

50 Isaías, VII, 9.

51 Para más detalles, véanse los textos citados por Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (3ª ed. Paris, Vrin, 1931), cap. I.

Este principio lo adoptan todos los pensadores escolásticos. Su expresión clásica se encuentra en la obra de Anselmo de Cantórbery. A pesar de su "racionalismo", Anselmo empieza afirmando que debemos aceptar las verdades fundamentales de la religión cristiana sin ninguna demostración. Mediante la simple dialéctica no es posible que lleguemos nunca a esas verdades, y los métodos racionales no pueden añadir nada a su firmeza. El dogma como tal permanece indiscutido, inconmovible e irrefutable.[52] Pero aunque la verdad religiosa no puede ser *establecida* por la razón, no se opone ni es renuente a ella. Hay, entre los dos reinos, una armonía real. Cierto es que se requiere un acto especial de la gracia divina para que el hombre pueda abarcar esta armonía. Anselmo comienza su investigación con una plegaria en la que ruega a Dios que lo asista en su empeño de comprender aquello que cree firmemente.[53] Este es el único camino verdadero: "Así como el orden apropiado prescribe que primero creamos en los profundos misterios de la fe cristiana, y luego intentemos debatirlos, así me parece negligencia que, una vez establecida la fe en nosotros, no tratemos de comprender lo que creemos".[54]

No había manera de escapar de este dilema. Era un anhelo profundo de solucionar el problema, más que la solución misma. El viejo conflicto entre la fe y la razón se reanudaba una y otra vez. Pero la fórmula *Fides quaerens intellectum* ofrecía al menos una plataforma común, una base para toda discusión futura. Todos los representantes del pensamiento escolástico, desde Anselmo a Tomás de Aquino, pudieron aceptar esta fórmula. El sistema de Tomás de Aquino parecía una solución definitiva. Mediante su lema, *ratio comfortata fide*, la razón quedó reinstaurada en todos sus derechos

[52] Anselmo, *Cur Deus homo,* lib. I, cap. 2, *op. cit.*, tom. 158, col. 362-C: "ut etiam si nulla ratione quod credo possim comprehendere, nihil tamen sit quod me ab ejus firmitate valleat evellere".

[53] Véase Anselmo, *Proslogion*, "Patrología Latina", tom. 158, col. 277-C, cap. 2: "Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum seis expedire, intelligam, quia es, sicut chedimus; et hoc es, quod credimus."

[54] *Curs Deus homo,* lib. I, cap. 2.

y dignidades; tuvo pleno dominio sobre el mundo natural y el mundo humano.

VIII

LA TEORIA DEL ESTADO LEGAL EN LA FILOSOFIA DE LA EDAD MEDIA

La República de Platón había sido considerada siempre, aun por sus más grandes admiradores, como una utopía política. Era el modelo clásico de pensamiento político, pero parecía tener poco o nada que ver con la vida política real. No obstante, si observamos la vida pública y social de la Edad Media tenemos que modificar este juicio. La idea platónica del Estado Legal demostró en ese tiempo poseer una fuerza real y activa, una gran energía, que no sólo influyó en los pensamientos de los hombres, sino que llegó a ser un impulso poderoso de sus acciones. La tesis de que la misión primera y principal del estado es el mantenimiento de la justicia se convirtió en el verdadero foco de la teoría política medieval. Todos los pensadores medievales la aceptaron, y penetró en todas las formas de la civilización medieval. Los primeros Padres de la Iglesia, los teólogos y los filósofos, los tratadistas del derecho romano y los escritores políticos, los estudiosos del derecho civil y canónico, todos coincidieron en este punto.[1] En un pasaje de su *República*, citado por Agustín, dijo Cicerón que la justicia es el fundamento del derecho y de la sociedad organizada: donde no hay justicia no hay comunidad, no hay verdadera *res publica*.[2]

Pero, aunque en este punto hay un acuerdo completo entre la teoría medieval y la de la antiguedad clásica, subsiste sin embargo una diferencia que no tiene solamente un interés teórico, sino que trae consigo consecuencias prácticas

1 Para esta cuestión, véanse los abundantes testimonios en la obra de R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West* (3ª ed. Edinburgo y Londres, W. Blackwood & Sons, 1930), 6 vols.

2 Véase Agustín, *Ciudad de Dios*, libro II, cap. XXI.

de la mayor importancia. De acuerdo con sus principios fundamentales, la Edad Media no podía concebir una justicia abstracta e impersonal. En la religión monoteísta la ley tiene que ser siempre referida a una fuente personal. Sin un legislador no puede haber ninguna ley. Y puesto que la justicia no podía considerarse una cosa accidental, algo puramente convencional, el legislador tenía que estar por encima de toda fuerza humana. La voluntad que se manifiesta en la justicia es una voluntad sobrehumana. Ahora bien: la Idea del Bien de Platón no requería ninguna autoridad sobrehumana de esta índole. En el pensamiento y en las palabras de Platón, cada idea es αὐτὸ καθ' αὑτό, es un *ens per se*. Existe y subsiste por sí misma; tiene una validez objetiva y absoluta. Agustín no podía aceptar este principio. Para poder acomodar las ideas platónicas a su propia doctrina, tenía que definirlas de nuevo; tenía que convertirlas en los pensamientos de Dios Esta distinción no era puramente metafísica u ontológica; significaba mucho más. El Bien ya no podía mantenerse y garantizarse a sí mismo. Al Bien no podemos esperar que nos conduzcan los métodos dialécticos nada más; su verdadero sentido no podemos comprenderlo. El intelecto humano debe someterse, aquí también, a un poder más alto. Podemos seguir hablando de una ley "natural", distinguiéndola de la ley divina. Pero, en el pensamiento cristiano, ni siquiera la naturaleza tiene una existencia separada, independiente. Es obra y creación de Dios. En el mismo sentido, son cosas creadas todas las leyes éticas: son la revelación de una voluntad personal. Desde el principio, los Padres de la Iglesia habían recomendado esta opinión. En su tratado *Contra Celso*, Orígenes admite que la ley es la reina de todas las cosas. Pero añade que, para todo cristiano verdadero, esta ley no es algo separado e independiente, sino que coincide con la voluntad de Dios.[8]

Había, sin embargo, otro carácter aún más importante, por el cual la teoría medieval de la ley natural se alejaba de Platón y Aristóteles. Platón había definido a la justicia como

[8] Orígenes, *Contra Celsum*, V, 40; Carlyle, *op. cit.*, I, 103 *s.*

"igualdad geométrica". Cada individuo tiene una participación en la vida de la comunidad; pero estas participaciones no son en modo alguno iguales. Justicia no es lo mismo que igualdad de derechos. El estado platónico concede a todas y cada una de las clases la parte de obra que les corresponde en la obra común; pero los derechos y deberes de cada una son muy diferentes. Esto deriva no sólo del carácter de la ética de Platón, sino, muy principalmente, del carácter de su psicología. La psicología metafísica de Platón se funda en su división del alma humana. El carácter del hombre lo determina la proporción entre estos tres elementos. "¿Es que encontramos el conocimiento con una parte, pregunta Platón, sentimos indignación con otra, y con una tercera deseamos los placeres de la comida, del sexo y lo demás?... Es manifiesto que la misma cosa no puede actuar en dos sentidos opuestos, o encontrarse en dos estados opuestos a la vez... Así pues, si encontramos estados o acciones contradictorios entre los elementos afectados, colegiremos de ello que debe de estar implicado más de uno."[4] A la parte del alma por la cual ésta reflexiona, podemos llamarla racional; a la otra, por la cual siente hambre y sed y cualquier otro deseo sensual, apetitiva.

Pero entre estos dos, hay todavía otro elemento, que en el lenguaje de Platón se llama el θυμοειδές el "irascible" o "animoso". La misma distinción aparece en el alma del estado.[5] Las clases diferentes en que se divide el estado platónico poseen otras tantas almas, representan tipos diferentes de carácter humano. Estos tipos son fijos e inalterables. Cualquier intento de cambiarlos, es decir, de borrar o disminuir las diferencias entre los gobernantes o guardianes y los hombres comunes sería desastroso. Significaría una rebelión contra las leyes inmutables de la naturaleza, a las cuales tiene que conformarse el orden social. Como sea que el alma filosófica o el alma "irascible" no son iguales a la del mercader o el artesano, y puesto que cada una de ellas tiene una estructura inalterable, no podemos adscribir las mismas funciones a todas

4 Platón, *República*, 436 A s.

5 *Ibid.*, 434 D ss.

las clases; no podemos ponerlas en el mismo nivel. "Y así, después de una agitada travesía, concluye Platón, hemos llegado a tierra firme. Hemos convenido en que los tres elementos existen igualmente en el estado y en el alma individual... Nuestro principio, según el cual quien nace zapatero o carpintero debe limitarse a su oficio, resulta que ha sido como un bosquejo de la justicia... El hombre justo no permite que los diversos elementos de su alma se usurpen unos a otros sus funciones; es, en verdad, el hombre que pone su casa en orden, el que consigue mediante el dominio propio y la disciplina estar en paz consigo mismo y poner en armonía esas tres partes, como los intervalos en la proporción de la escala musical."[6]

Aristóteles procede de una manera diferente; pero, en definitiva, llega al mismo resultado. Su método no es metafísico o deductivo, sino empírico. Lo que se propone en su *Política* es ofrecer un análisis descriptivo de las varias formas de constitución. Pero, precisamente porque es un observador empírico, encuentra que es imposible negar la fundamental desigualdad entre los hombres. Los hombres son desiguales, así en dones naturales que en carácter. De lo cual se infiere la necesidad de la esclavitud. La esclavitud no es una convención; está arraigada en la naturaleza. Platón habló de "los que nacen carpinteros o zapateros"; Aristóteles habla de los esclavos natos. Hay muchísimos hombres incapaces de gobernarse a sí mismos. Estos no pueden ser miembros del estado. Carecen de derechos y responsabilidades propias, y deben estar al mando de sus superiores. Según Aristóteles, la abolición de la esclavitud no es un ideal político o ético; es una mera ilusión. Lo mismo vale para las relaciones entre los griegos y los bárbaros. Platón había indicado en la *República* que las reglas de conducta que valen para las relaciones entre estados griegos no son aplicables a los bárbaros. Aun en tiempo de guerra, los griegos debieran ser tratados siempre como amigos, o por lo menos como amigos potenciales, mientras que los bárbaros son enemigos naturales. "Diremos que hay

[6] *Ibid.*, 441 c ss.

guerra cuando los griegos luchen contra los extranjeros, a quienes podemos calificar de enemigos naturales. Pero los griegos son por naturaleza amigos de los griegos, y cuando luchan esto significa que a la Hélade la aflige una disensión, a la cual debiera llamarse lucha intestina... Debieran recordar que la guerra no durará siempre; algún día habrán de reanudar su amistad." [7] Aristóteles fué todavía más lejos. Su idea de que algunos hombres son esclavos natos parece extenderla a todas las naciones bárbaras. Que el griego ha nacido para gobernar a los bárbaros es cosa que para él no ofrece duda alguna:

Justo es que los helenos gobiernen a los bárbaros, no que el yugo extraño se ciña sobre los helenos... Ellos son siervos, nosotros gente libre.

dice Aristóteles, citando a Eurípides.[8]

Sin embargo, todas estas discriminaciones entre esclavos y hombres libres, entre bárbaros y griegos, fueron puestas en duda y finalmente las desvaneció el desarrollo del pensamiento ético griego. En el sistema estoico surgió una nueva fuerza moral e intelectual. Desde un punto de vista puramente teórico, el estoicismo no puede presumir de gran originalidad. En física, lógica y dialéctica, los estoicos adoptaron para sus teorías mucho que proviene de otras fuentes. Su filosofía parece un puro eclecticismo. Recogen doctrinas de Heráclito, de Platón, de Aristóteles. Pero en su concepción general del hombre y de su lugar en el universo, los filósofos estoicos sí abrieron un camino nuevo. Introdujeron un principio que señaló un punto decisivo en la historia del pensamiento ético, político y religioso. Al ideal de justicia platónico y aristotélico se añadió una concepción enteramente nueva: la concepción de la *igualdad fundamental de los hombres.*[9]

[7] *Ibid.*, 470.

[8] Aristóteles, *Politica*, A 2, 1252b 8. Véase Eurípides, *Ifigenia in Aulis*, verso 1400.

[9] Históricamente, esta concepción puede remontarse hasta ciertos sofistas del siglo v; pero sus implicaciones efectivas y sus radicales consecuencias no aparecen sino hasta la filosofía estoica.

La exigencia ética principal de los estoicos era "vivir de acuerdo con la naturaleza" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Pero la "ley de la naturaleza" que ellos invocan es una ley moral, no una ley física. Claro está que los estoicos no negaron nunca que, en un sentido físico, hubiera innumerables diferencias entre los hombres; diferencias de nacimiento, de rango, de temperamento, de talento intelectual. Pero, desde un punto de vista ético, se afirma que todas estas diferencias no cuentan. Son una cuestión indiferente, porque no afectan la *forma* de la vida humana. Lo único que importa, lo que determina la personalidad de un hombre, no son las cosas mismas, sino su *juicio* sobre las cosas. Estos juicios no están vinculados a ninguna norma o regla convencional. Dependen de un acto libre que crea un mundo propio. Los estoicos trazan una línea muy marcada entre lo que es necesario y lo que es accidental en la naturaleza humana. Sólo son necesarias aquellas cosas que se refieren a la "esencia", es decir, al valor moral del hombre. Cuanto depende de circunstancias externas, de condiciones ajenas a nuestro poder, debe ser dejado aparte; es cosa que no cuenta.

Borrar o disminuir las diferencias más importantes entre los hombres parece, a primera vista, un pensamiento utópico, el sueño de un filósofo. Pero no debemos olvidar que estos pensamientos los expresó Marco Aurelio, quien fué no solamente un pensador filosófico, sino además uno de los más grandes estadistas de la antigüedad y caudillo del Imperio Romano. Que hubiera un tiempo en que esta coincidencia fuera posible, es uno de los hechos más notables de la historia de la civilización humana.

El estoicismo no hubiera podido cumplir con su misión histórica a no ser porque aliaba manifiestamente el pensamiento filosófico y el político. La conquista de la vida pública romana por las doctrinas estoicas empezó muy pronto. Podemos remontarla hasta la época floreciente de la República Romana. Muchos de los jefes políticos de entonces estaban imbuídos de pensamiento estoico. Escipión el Joven era discípulo de Panecio, el filósofo estoico. Gran admirador de la

cultura griega, nunca olvidó, sin embargo, ni negó, las viejas concepciones romanas de la vida política. El y sus amigos lucharon por la grandeza y la gloria militar de la República Romana; pero, al mismo tiempo, empezaron a formar y a cultivar un nuevo ideal que no era tan sólo nacional, sino cosmopolita. Si estudiamos las obras clásicas de la ética griega, por ejemplo la *Etica nicomaquea* de Aristóteles, encontramos un análisis claro y sistemático de las distintas virtudes: de la magnanimidad, la templanza, la justicia, el valor y la liberalidad; pero *no* encontramos la virtud general llamada "humanidad" *(humanitas)*. El término mismo no parece que se halle en el lenguaje y la literatura griegos. El ideal de la *humanitas* se formó primeramente en Roma; y fué particularmente el círculo aristocrático de Escipión el Joven el que lo estableció en la cultura romana. La *humanitas* no era ningún concepto vago. Tenía un sentido definido, y llegó a ser una fuerza formativa en la vida privada de Roma y en la pública. Significaba no sólo un ideal moral, sino también estético; era la exigencia de un cierto tipo de vida que tenía que mostrar su influencia en la vida entera del hombre, en su conducta moral así como en su lenguaje, en su estilo literario y en su gusto. Gracias a autores posteriores como Cicerón y Séneca, este ideal de la *humanitas* quedó firmemente establecido en la filosofía romana y la literatura latina.[10]

Este enlace del pensamiento político y el filosófico fué un hecho de la mayor importancia. Estaba destinado a cambiar toda la concepción de la vida social. Al principio, el estoicismo no se ocupaba especialmente de problemas sociales. La mayor parte de los pensadores estoicos era decididamente individualista. Para que el sabio se libre de toda ligazón externa, tiene que empezar emancipándose de todas las convenciones y obligaciones sociales. ¿Cómo podía mantener el sabio

10 El desarrollo de la idea y el término *humanitas* en la vida griega y en la romana ha sido estudiado en un trabajo de Richard Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanitat im Altertum* (Estrasburgo. Trubner, 1907). Véase además Richard Harder, "Die Einbürgerung der Philosophie in Rom", *Die Antike*, V (1929). 300 *ss*, y "Nachträgliches zu Humanitas", *Hermes*, LXIX (1934). 64 *ss*.

estoico su independencia de pensamiento, la confianza en sí mismo, su juicio firme e imperturbable, en medio del tumulto de las pasiones políticas y en el campo de las luchas políticas? Pero los escritores romanos, hombres como Cicerón, Séneca o Marco Aurelio, no entendieron e interpretaron de este modo el ideal estoico. No admitieron que existiera ninguna división entre la esfera individual y la política. Pues estaban convencidos de que la realidad, considerada como un todo, lo mismo la realidad física que la vida moral, constituía una gran "república". Esta república es la misma para todas las naciones, la misma para dioses y para hombres. Todos los seres racionales son miembros de la misma comunidad. *Universus hic mundus,* dijo Cicerón, *una civitas communis deorum atque hominum existimanda est.*[11] Quien vive en armonía consigo mismo, con su "demonio", dice Marco Aurelio, vive en armonía con el universo.[12] El orden personal y el orden universal no son más que diferentes manifestaciones de un principio básico común.

Que esta opinión está preñada de consecuencias prácticas de la mayor importancia, es algo que se evidencia en el enfoque del problema de la esclavitud. Ningún pensador estoico podía aceptar el dicho de Aristóteles de que haya esclavos "por naturaleza". "Naturaleza" significa libertad ética, no servidumbre social. "Es un error, dice Séneca, imaginar que la esclavitud abarque la totalidad del ser de un hombre; su parte mejor se encuentra exenta de ella: el cuerpo está sujeto en verdad, y bajo el poder de un amo, pero la mente es independiente, y tan libre e indómita en verdad, que no puede siquiera ser refrenada por la prisión de su cuerpo, en el que se halla encerrada."[13] La historia del pensamiento estoico confirma y aclara esta máxima. De los grandes pensadores estoi-

[11] Para más detalles, véase Julius Kaerst, *Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Entwicklung* (Leipzig, Teubner, 1903).

[12] Cf. también *The Communings with Himself of Marcus Aurelius Antoninus,* II, 13, 17; trad. inglesa de C. R. Haines (Loeb Classical Library, 1916), pp. 37, 41.

[13] Séneca, *De beneficiis,* III, 20.

cos, uno, Marco Aurelio, fué emperador de Roma, mientras que otro, Epicteto, fué un esclavo.

La idea estoica del hombre se convirtió en uno de los nexos más sólidos entre el pensamiento antiguo y el medieval; este eslabón fué todavía más fuerte que el de la filosofía clásica griega. La alta Edad Media conoció muy poco de las obras de Platón y Aristóteles. Lo que de este último conoció Agustín fué tan sólo una traducción latina del *Organon*. Pero él mismo declaró hasta qué punto fué profunda la influencia que ejerció en su mente el estudio del *Hortensius* de Cicerón. En esta obra encontró por vez primera el ideal estoico del sabio. Cicerón y Séneca fueron, a lo largo de toda la Edad Media, las grandes autoridades del pensamiento ético. Los escritores cristianos quedaron muy sorprendidos al encontrar sus propias ideas religiosas en esos autores paganos. La máxima estoica de la fundamental igualdad de los hombres fué aceptada fácilmente por la generalidad, y vino a ser uno de los puntos cardinales de la teoría medieval. No sólo la enseñaban los Padres de la Iglesia; también la establecían y confirmaban los juristas romanos de los *Digestos* y las *Instituciones*. En este punto, apenas había desacuerdo alguno entre las diversas corrientes de pensamiento y las escuelas filosóficas de la Edad Media. Todas podían cooperar en una labor común. Una máxima general de la teología y la jurisprudencia medievales era que, de acuerdo con la "naturaleza" y en el orden original de las cosas, todos los hombres son libres e iguales. *Omnes namque homines natura aequales sumus*, dijo Gregorio el Grande. *Quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt*, dijo Ulpiano.[14] La concepción estoica de que todos los hombres son libres porque todos están dotados de la misma razón, fué interpretada y justificada teológicamente al añadirse que esta misma razón es la imagen de Dios. *Signatum est super nos lumen vultis tui, Domine*, dice el libro de los Salmos.[15] Agustín declaró en la *Ciudad*

[14] Para una discusión y una documentación completas véase Carlyle, *op. cit.*, vol. I, parte II, caps. VI, VII, 63-79.

[15] Salmos, IV, 6.

de Dios que Dios hizo al hombre señor de los animales, pero no le dió poder sobre otras almas humanas. Cualquier intento de usurpar este poder sería una arrogancia intolerable. Aquí, lo mismo que en el pensamiento estoico, se declara que toda alma es *sui juris;* no puede perder su libertad original ni renunciar a ella.[16]

De lo cual se sigue que la autoridad de un poder político no puede jamás ser absoluta. Está siempre supeditada a las leyes de justicia. Estas leyes son irrevocables e inviolables porque expresan el orden divino mismo, la voluntad del supremo legislador. Cierto es que del Derecho Romano pudiera derivarse la conclusión, como se derivó más tarde, de que el soberano está exento de toda supeditación legal. Pero en el pensamiento medieval el principio del derecho divino de los reyes estuvo sometido siempre a ciertas limitaciones fundamentales. Lo mismo los teólogos que los tratadistas de derecho romano interpretaron la máxima *Princeps legibus solutus* en el sentido de que el príncipe está libre de toda coerción legal, pero que esta libertad no le exime de ninguno de sus derechos y obligaciones. El soberano no se encuentra bajo compulsión externa de obedecer las leyes; pero el poder y la autoridad de la "ley natural" permanecen intactos, El dicho *Rex nihil potest nisi quod jure potest* estuvo siempre en pleno vigor. No parece haber prueba alguna de que un autor medieval dudara jamás de esta máxima o la atacara seriamente. Tomás de Aquino parte del principio de que la ley debe obligar al soberano *quoad vim directivam,* pero no *quoad vim coactivam.*[17] Este principio lo explicó en un tratado especial, *De regimine principum,* donde llegó a unas conclusiones muy audaces, y más bien sorprendentes en el sistema de un pensador medieval, pues contienen un elemento revolucionario. En la filosofía medieval, el derecho a la resistencia abierta contra el gobernante no podía admitirse. Si el príncipe deriva su autoridad directamente de Dios, cualquier resistencia se convierte en una abierta rebelión contra la volun-

[16] Véase Agustín, *Ciudad de Dios,* libro XIX, cap. xv.
[17] Véase *Summa Theologica,* Prima Secundae, Quaest. xcvi, art. 5.

tad divina, y, por tanto, en un pecado mortal. Ni siquiera el gobernante más injusto deja nunca de ser el representante de Dios, y debe ser por tanto obedecido. Tomás de Aquino no podía negar o echar abajo este argumento. Pero, aun aceptando la común opinión *de jure*, le dió una interpretación por la cual alteró prácticamente su sentido. Declaró que los hombres están obligados a obedecer a las autoridades seculares, pero que esta obediencia está restringida por las leyes de justicia y que, por consiguiente, los súbditos no tienen obligación alguna de obedecer una autoridad injusta o usurpada. La sedición está prohibida ciertamente por la ley divina; pero, resistir a una autoridad injusta o usurpada, desobedecer a un "tirano", no tiene carácter de rebelión o sedición, sino que resulta más bien un acto legítimo.[18] Lo cual muestra claramente que, a pesar de los incesantes conflictos entre la iglesia y el estado, entre el orden espiritual y el orden secular, ambos órdenes están unidos por un mismo principio. El poder del rey es, como dijo Wycliff, una *potestas spiritualis et evangelica*.[19] El orden secular no es puramente temporal: posee una verdadera eternidad, la eternidad de la ley, y, por consiguiente, un valor espiritual propio.

IX

LA NATURALEZA Y LA GRACIA EN LA FILOSOFIA MEDIEVAL

La teoría medieval del estado era un sistema coherente basado en dos postulados: el contenido de la revelación cristiana y la concepción estoica de la igualdad natural de los hombres. Partiendo de estos postulados podían derivarse todas sus consecuencias en un orden completamente lógico. Sin

18 *Ibid.*, Secunda Secundae. Quaest. XLII, art. 2.

19 *De officio regis*, cap. I, pp. 4. 10 ss., citado por J. Hashagen. *Staat und Kirche von der Reformation* (Essen, G. D. Baedeker. 1931), p. 539.

embargo, podía hacérsele al sistema una objeción fundamental. Su forma era correcta e inatacable; pero en un sentido material parecía carecer de todo fundamento. El postulado de la igualdad de los hombres lo contradecían constantemente los hechos de la historia y de la sociedad humana. La teoría de la libertad natural y de los derechos naturales del hombre se enfrentó en todo tiempo a esta flagrante contradicción. "El hombre nace libre, y en todas partes está encadenado", dice Rousseau al principio de su *Contrato Social.* "Hay muchos que se creen dueños de los otros, pero son más esclavos que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? No lo sé. ¿Qué es lo que puede legitimarlo? Esta cuestión creo que puedo resolverla."[1]

Para responder a esta pregunta el propio Rousseau tuvo que elaborar una teoría sumamente complicada. Tuvo que seguir un largo camino que lo condujo de su primera actitud negativa respecto de la sociedad humana, a un principio nuevo, positivo y constructivo. Tuvo que pasar de un polo a otro: de su primer *Discours,* a su *Contrat Social.*[2] Para un pensador medieval, semejante cambio de actitud no era ni posible ni necesario. Para él, la pregunta de Rousseau estaba contestada aun antes de que pudiera formularse. Pues él no tenía necesidad, como Rousseau, de reconciliar dos principios opuestos. No era menester que resolviera el problema de cómo son compatibles los males evidentes de la sociedad, la corrupción, la tiranía, la esclavitud, con la "bondad original" del hombre. La filosofía medieval podía dar razón fácilmente de todos los defectos necesarios inherentes al orden social. Pues, a pesar de su gran misión ética, el estado mismo nunca podía ser considerado un bien absoluto. Los pensadores medievales podían muy bien aceptar la doctrina estoica de que existe una gran república, la misma para Dios y para los hombres. Estaban convencidos asimismo de que el orden es-

[1] Rousseau, *Contrat Social,* lib. I, cap. 1.

[2] Véase mi *Philosophie der Aufklärung* (Tubinga, Mohr, 1932), cap. vi, "Recht, Staat und Gesellschaft". Trad. española de Eugenio Imaz, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1943.

piritual y el secular, a pesar de sus diferencias, forman una unidad orgánica. La iglesia primitiva no había elaborado una filosofía social uniforme. La estructura social dentro de la iglesia y la estructura social fuera de ella estaban separadas por un profundo abismo.[3] Pero el progreso del pensamiento medieval conectó las dos orillas. El *corpus Christianum* se concibió cada vez más como un todo intacto. *El corpus morale et politicum* era al mismo tiempo un *corpus mysticum*. A pesar de las diferencias y oposiciones de sus partes, había una *ordinatio ad unum*, como dijo Tomás de Aquino, y las fuerzas diversas y en conflicto estaban dirigidas hacia un fin común. Este *principium unitatis* nunca fué olvidado. La humanidad entera aparecía como un sólo estado, fundado y monárquicamente gobernado por Dios mismo; y cada unidad parcial, eclesiástica o secular, derivaba su derecho de esta unidad primaria.[4]

Dante fué quien expresó esta concepción con mayor claridad y viveza. En su tratado *De Monarchia* el estado se eleva hasta su rango más elevado. No sólo se le justifica, sino que se le ensalza y glorifica. Se afirma que es necesario para seguridad y beneficio del mundo.[5] Pero, dentro del sistema medieval, todas estas pretensiones eran vanas en cierto sentido. No podían realizarse enteramente. Pues quedaba siempre un obstáculo fundamental que no podía rebasarse completamente. El estado era bueno por su propósito, por su administración de la justicia. Pero, de acuerdo con el dogma cristiano, era malo por su origen. Era resultado del pecado original y de la caída del hombre. A este respecto, había un acuerdo completo entre todos los primeros pensadores cristianos. La misma concepción se encuentra en Ireneo en el siglo II, en

3 Véase Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, en "Gesammelte Schriften", I (Tubinga, Mohr, 1912), 286 ss.

4 Para un tratamiento exhaustivo de este problema véase Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie* (3ª ed. Breslau, M. y H. Marcus, 1913).

5 Véase Dante, *De Monarchia*, lib. I, cap. III y caps. V-IX.

Agustín, en el v, en Gregorio Magno en el vi. El gobierno, dice Ireneo, se hizo necesario porque el hombre se alejó de Dios, odió a sus semejantes y cayó en toda suerte de confusiones y desórdenes. Y así fué que Dios estableció a unos hombres sobre otros, e impuso el temor del hombre por el hombre, para que de este modo se viera obligado a guardar cierta medida de rectitud y buena conducta.[6]

Esta doctrina de los Padres de la iglesia era diametralmente opuesta al ideal griego de la *polis.* Agustín concedía que la teoría del estado de Platón era filosóficamente verdadera. Platón estaba en lo cierto; pero como filósofo, como hombre que hablaba a través de la razón y no de la revelación, no podía por menos de ignorar y pasar por alto la cosa principal. Con su revelación, Dios ha destruído la sabiduría del sabio y reducido a nada la comprensión del prudente. La razón humana es corrupta; y esta razón corrupta no encontrará jamás el único estado verdadero: la Ciudad de Dios. La verdadera justicia, dijo Agustín, reina solamente en ese estado cuyo fundador y gobernante es Cristo.

Platón no solamente había encomiado la bondad de su estado ideal, sino que además admiró su belleza. Para él, el estado no era tan sólo una de las cosas bellas; en cierto sentido era la belleza misma. Lo que de la belleza conoce la multitud es sólo una ilusión. Hasta los artistas y poetas tienen de ella solamente una imagen indistinta. A los filósofos es a quienes corresponde descubrir ese arquetipo real, ese ejemplar de belleza representado por el estado ideal. Pues ¿puede haber mayor belleza que la del orden, la justicia y la debida proporción? "Quienes aman las vistas y los sonidos se deleitan con las bellas voces, con las formas y colores bellos y con toda suerte de obras de belleza en que aparezcan. Pero son incapaces de contemplar y deleitarse en la naturaleza de lo bello en sí. Los que tienen la capacidad de elevarse hasta lo bello en sí y de contemplarlo son, ciertamente, pocos. Ahora, si

[6] Ireneo, *Adversus haereticos,* lib. V, cap. XXIV, citado por Carlyle, *op. cit.*, I, 129.

un hombre cree en la existencia de cosas bellas, pero no en la de la belleza en sí, y se muestra incapaz de seguir a quien quisiera llevarlo a este conocimiento ¿crees tu que viva o que esté soñando?"[7] Después de darnos su imagen del estado ideal, Platón exclama con aire de triunfo: "Le hemos dado a cada cual su parte, y de este modo hemos hecho que el todo sea bello".

Semejante concepción del estado no podía aceptarla el pensamiento cristiano primitivo. El estado podía justificarse hasta cierto punto, pero nunca podía ser embellecido. No podía concebirse como algo puro e inmaculado, pues siempre llevaría la marca de su origen. El estigma del pecado original estaba grabado en él indeleblemente. Esto constituye la diferencia clara entre el pensamiento clásico griego y el cristiano primitivo. En este punto era imposible una avenencia. El neoplatonismo fué uno de los primeros y más esenciales elementos constructivos del pensamiento medieval. Los escritos del Pseudo-Dionisio sobre la jerarquía celestial y eclesiástica ejercieron una influencia profunda y perdurable, la cual se extendió a todos los sistemas de la filosofía escolástica. En el siglo IX, Escoto Erígena escribió su libro *De divisione naturae,* en el cual explicó todo el dogma cristiano en términos de neoplatonismo.[8] Pero, por otra parte, el propio fundador del sistema neoplatónico había lanzado un poderoso ataque contra los gnósticos cristianos. Los acusó de impiedad porque no veían ni reconocían la belleza del mundo. "Despreciar el mundo, dice Plotino, y los dioses y otras naturalezas bellas que en él se contienen, no es hacerse un hombre bueno... Pues quien ama cualquier ser se deleita con cualquier cosa que esté vinculada al objeto de su amor. Pues ama también a los hijos del padre a quien ama... Pues ¿cómo podría este mundo, o los dioses que hay en él, separarse del mundo inteligible?... Ni es tampoco el menester de un hombre sabio in-

[7] *República,* 476.

[8] Véase Saint Rene Taillandier, *Scot Érigène et la philosophie scolastique* (Estrasburgo, 1843).

vestigar las cosas de esa suerte, sino de uno que sea mentalmente ciego, privado a la vez del sentido y del intelecto y quien, estando muy alejado del conocimiento del mundo inteligible, no mira hacia el universo sensible. Pues ¿qué músico sería el que, percibiendo la armonía del mundo inteligible, no se conmoviera al escuchar la armonía que se desprende de los sonidos sensibles? ¿O qué perito en geometría o aritmética, el que al contemplar con sus ojos lo proporcionado, lo ordenado y análogo, no se deleitara con esta visión?... Pero debe de ser obtusa y perezosa en extremo, e incapaz de ser estimulada por ninguna otra cosa, la mente de quien, al ver todos los objetos bellos del mundo sensible, toda esta simetría y el gran ordenamiento de las cosas, y la forma aparente de las estrellas, aunque son tan remotas, no se siente agitado mentalmente por esta visión, y no venera estas cosas como creaciones de unas causas todavía más admirables."[9]

Si esto es válido para el mundo físico tiene que valer *a fortiori* para el mundo de la ley y el orden. Cuanto más iban conociendo los pensadores medievales las obras de los pensadores antiguos, especialmente las de Aristóteles, tanto menos podían perseverar en su actitud puramente negativa hacia el orden social. Con el siglo XI se inicia una lucha lenta y tenaz. Desde el punto de vista de nuestro problema general, esta lucha es extraordinariamente interesante y tiene la mayor importancia. Aquí estaba un elemento mítico definido que no podía ser atacado abiertamente. Dudar del hecho del pecado original era algo imposible para cualquier pensador de la Edad Media. Por otra parte, el dogma de la caída del hombre desafiaba manifiestamente todos los empeños del pensamiento dialéctico. Era impenetrable y recalcitrante a toda explicación racional. Con todo, los pensadores escolásticos no quisieron admitir esta derrota de la razón. Ninguno de ellos pensó o manifestó que la filosofía fuera meramente la *ancilla theologiae*. Tenía una idea muy elevada de la misión y la

[9] Plotino, "Contra los Gnósticos", en *Eneadas*, II, 9, cap. XVI.

dignidad de la filosofía. Por esto trataron de replantear el problema, y de encontrar en este replanteamiento una solución de la antinomia y la restauración de la razón en su dignidad y su derecho.

La caída del hombre siguió siendo un misterio; pero el misterio mismo quedó bajo una nueva luz y no se consideró ya insondable. La razón no es entera e irremediablemente corrupta. Ha conservado un derecho propio y una esfera propia. Correspondíale a la filosofía garantizar este derecho y definir esta esfera. Todos los sistemas escolásticos, a partir del siglo XI —los de Anselmo de Cantórbery, Abelardo, Alberto Magno, Tomás de Aquino— se concentraron y cooperaron en este problema. Las teorías físicas así como las políticas estaban bajo la influencia de esta dirección de pensamiento. Es cierto que en el siglo XI había todavía muchos pensadores que criticaban duramente y condenaban la nueva tendencia. Seguían hablando de la sociedad humana como del resultado del vicio y el pecado humanos. Como siete siglos después de Agustín, Gregorio VII seguía repitiendo todavía sus tesis. Decía que el estado era obra del Pecado y del Diablo.[10] Por otro lado, hasta esta teoría radical tenía que hacer algunas concesiones al estado terrenal. Tenía que conceder que el orden político posee por lo menos un valor condicional. Aunque carente de valor en sí mismo, realiza, dentro de sus límites, una función indispensable. No puede conducirnos hacia el fin verdadero, pero evita que los hombres caigan en el mayor mal: el mal de la anarquía. El mal del estado, enclavado como está en el pecado original del hombre, es profundo e incurable; pero es solamente un mal relativo. Cuando se compara el estado con la suprema, absoluta verdad religiosa, se ve que se encuentra en un nivel muy bajo; pero es bueno todavía en comparación con los niveles humanos comunes, los cuales, si no fuera por el estado, nos llevarían al caos. Además, el estado contiene el remedio para sus propios de-

10 Gregorio VII, *Epistulae*, lib. VIII, epist. XXI en Jaffé, *Monum Gregor.*, p. 456, citado por Carlyle, *op. cit.*; cf. Agustín, *Ciudad de Dios*, lib. IV, cap. I.

fectos inherentes. Siendo un castigo por los vicios y flaquezas humanos, es una especie de curación divina que elimina los efectos más desastrosos de esas flaquezas. En un mundo corrompido y desorganizado, el estado terrenal es la única fuerza que puede mantener un equilibrio, un cierto nivel y proporción.[11]

En el sistema de Tomás de Aquino la valoración del orden social y político ha cambiado enteramente. Naturalmente, Tomás de Aquino jamás dudó de ningún dogma de la iglesia cristiana. Pero, aparte de la iglesia, había encontrado un nuevo maestro y una nueva autoridad. Para Tomás de Aquino, lo mismo que para Dante, Aristóteles era *il maestro di color che sanno* —el maestro de los conocedores. Y Aquino no sólo deseaba creer, sino también conocer. Para él, no hay contradicción entre estos dos anhelos; no sólo son compatibles, sino que se complementan uno al otro. Puesto que la razón y la revelación son dos expresiones distintas de una y la misma verdad, la verdad de Dios, no es posible entre ellas desacuerdo alguno. Cuando un desacuerdo semejante se presenta, tiene que ser debido a causas puramente subjetivas. En este caso, le corresponde a la filosofía descubrir estas causas y suprimirlas. La razón puede errar; la revelación es infalible. Si parece que haya desacuerdo y discrepancia entre las dos, podemos, por consiguiente, estar convencidos desde luego de que el error está del lado de la razón, y tratar de encontrar ese error y corregirlo. Esta es la verdadera relación entre la filosofía y la teología.[12] En todos nuestros esfuerzos filosóficos debe guiarnos e iluminarnos la verdad revelada. Pero, al aceptar esta guía, la razón puede confiar en sus propias fuerzas. Las dos esferas quedan de este modo claramente distinguidas. No cabe confusión alguna entre los reinos de la naturaleza y de la gracia. Cada uno tiene sus propios objetos

[11] Para el desarrollo de esta teoría en la Iglesia primitiva véase Ernst Troeltsch, *op. cit.*

[12] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 1, 2, 9.

y sus derechos propios: *impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.*[13]

Este principio general marca la filosofía natural de Tomás de Aquino y su filosofía social. La física se hace independiente; puede seguir su propio camino; ya no está bajo el dominio del pensamiento teológico. Esta "declaración de independencia" se había formulado ya en la obra de Alberto Magno, el maestro de Tomás de Aquino. Alberto Magno no deja lugar a dudas sobre la imposibilidad de decidir una cuestión física cualquiera por la simple autoridad del pensamiento teológico, o por la fuerza de los puros silogismos. En todas las cuestiones relativas a fenómenos naturales particulares, sólo puede guiarnos la experiencia. Dar razón de un fenómeno especial por medio de argumentos teológicos y refiriéndonos a la voluntad de Dios, sería un absurdo. Apoyado en esta máxima, Alberto Magno elaboró su propia teoría de la naturaleza, la cual contiene muchos rasgos originales. El fué uno de los iniciadores de una nueva teoría del movimiento, la cual, en ciertos aspectos, preparaba la dinámica de Galileo.[14] Tomás de Aquino siguió el mismo método. Puesto que Dios es el creador de todas las cosas, es evidente que tenemos siempre que referirnos a El como a la causa primera y principal. Este principio general lo confirman a la vez la revelación cristiana y la autoridad de Aristóteles. En el comienzo mismo de su *Summa Theologica* y de su *Summa contra gentiles,* Tomás parte de la definición de Aristóteles según la cual el objeto de la metafísica o "filosofía primera" es el estudio de las primeras causas de las cosas.[15] Por otra parte, sería un error grave considerar que esta causa primera es la única. Cuando Dios actúa, no lo hace meramente desplegando su voluntad, sino de una manera regular y por causas interme-

13 Véase Tomás de Aquino, *De veritate,* Quaest. XII, art. 9.

14 Sobre las contribuciones de Alberto Magno a la física, y sus métodos generales, véase Pierre Duhem, *Le système du monde* (París, A. Hermann, 1917), tomo V, cap. XI, 412 *ss.*

15 *Summa Theologica,* Pars Prima, Quaest. I, art. 6; *Summa contra gentiles,* lib. I, cap. I.

diarias. Sin penetrar en las *causae secundae*, el mundo físico sería incomprensible; sería un milagro constante. Negar o reducir las causas secundarias no significa ensalzar la grandeza o la gloria de Dios. Por el contrario, desmerece dicha gloria: *Detrahere rationes propias rebus est divinae bonitati derogare.* Toda cosa finita, sensible, empírica, es creación y obra de Dios; pero por esto precisamente participa de su perfección; por esto las cosas tienen un orden y una belleza propios. Cierto es que este orden y belleza, siendo una belleza de participación, no puede alcanzar nunca la perfección del original; pero se sostiene sin embargo y es perfecta dentro de sus propios límites. Hay, por lo tanto, una belleza y bondad original, la misma para todas las cosas, que deja lugar para las innumerables bondades particulares; entre las dos no puede haber contradicción alguna.[16]

Esta nueva valoración del mundo empírico y del pensamiento científico no hubiera sido posible sin un cambio completo de orientación en la teoría general del conocimiento. Bajo la autoridad de Platón y Agustín, todos los sistemas anteriores de filosofía medieval habían partido de la estricta diferenciación entre el mundo inteligible y el mundo de la experiencia sensible. Entre estos dos reinos había un ancho abismo. El uno es el reino del ser, el otro el del devenir; el uno nos da la verdad, el otro nos da puras sombras. La separación de estos dos tipos de conocimiento tenía sus raíces metafísicas en el dualismo radical entre el alma y el cuerpo. El cuerpo y el alma no pertenecen al mismo mundo. Por su naturaleza y esencia, el alma se contrapone al cuerpo. Si vive en él, vive como un extraño y como un prisionero. Romper este encadenamiento, es una de las misiones más elevadas de la filosofía. Pero la experiencia sensible produce el efecto contrario. Cada nuevo paso en nuestra experiencia sensible añade un nuevo anillo a la cadena. El objetivo supremo del conocimiento es liberarnos de esta compulsión, deshacernos de los grilletes del cuerpo. "¿Cuando alcanza el alma la verdad?", pregunta Platón. "Cuando trata de considerar algo

[16] *Summa Theologica*, Pars Prima, Quaest. VI, art. 4.

con el apoyo del cuerpo, este la engaña manifiestamente. Por consiguiente, por medio del pensamiento es como el alma, si alguna vez lo consigue, llega a ver claramente la realidad. Y sin duda piensa mejor cuando nada la perturba, ni la vista ni el oído. . . sino que está cuanto es posible aislada en sí misma, y mandando al cuerpo a paseo, rompe hasta donde puede todo contacto y todo comercio con él, y asciende hacia la realidad".[17]

Tomás de Aquino invierte esta concepción. Para él, el cuerpo no es ya un obstáculo para la actividad del alma. Es, por el contrario, el único medio por el cual la actividad del verdadero pensamiento puede actualizarse en el mundo humano. De acuerdo con su concepción aristotélica, Tomás de Aquino tenía que explicar la unión del cuerpo y el alma de una manera diametralmente opuesta a la doctrina de Agustín y de la iglesia primitiva. El hombre no es un *mixtum compositum*, un simple compuesto de dos elementos dispares y diferentes. Es una unidad orgánica, y actúa como tal. Por esto no podemos separar sus actividades racionales del acto de percepción. Todas las formas del conocimiento, las superiores y las inferiores, están enlazadas unas a otras y enderezadas al mismo fin. Lejos de ser un obstáculo para el conocimiento intelectual, la experiencia sensible es su comienzo y su requisito: *principium nostrae cognitionis est a sensu*.[18]

La filosofía moral y política de Tomás de Aquino sigue la misma línea de pensamiento. El mundo moral tiene una estructura del mismo tipo que la del mundo físico. Dios no sólo es el creador del universo físico; antes que nada es el legislador, el origen de la ley moral. Debemos tener presente también aquí el principio general de que pasar por alto las *causae secundae*, o negar su efectividad, no es acrecentar la gloria de Dios, sino más bien reducirla. Debemos concederles a las "causas segundas" lo que les es debido. Dios es la causa

17 Platón, *Fedón*, 65 B, C.

18 Para un examen detallado de este problema véase E. Gilson, *Le Thomisme* (Nouvelle edit. Paris, Vrin, 1922), cap. IX, 158 ss.

primera y el fin último. Pero el orden moral es un orden humano que sólo puede ser producido por la libre cooperación del hombre. No está impreso en nosotros por un poder sobrehumano; depende de nuestros actos libres. De ahí que Tomás de Aquino no pudiera aceptar la doctrina teológica corriente de que el estado es una institución divina designada por Dios puramente para remediar el pecado humano.

Como aristotélico que era, Tomás de Aquino tenía que derivar el orden social de un principio empírico y no trascendente. El estado se origina en el instinto social del hombre. Este instinto es el que conduce primero a la vida familiar, y a partir de ahí a través de un desenvolvimiento continuo, hasta las otras formas más elevadas de comunidad. No es necesario ni posible, por consiguiente, conectar el origen del estado con ningún acontecimiento sobrenatural. El instinto social es común a los hombres y los animales; pero en el hombre adquiere una forma nueva. No es solamente un producto natural, sino también racional, que depende de una actividad libre y consciente. Naturalmente, Dios sigue siendo, en cierto sentido, la causa del estado; pero aquí, lo mismo que en el mundo físico, actúa tan sólo como *causa remota* o *causa impulsiva*. Este impulso original no releva al hombre mismo de su fundamental obligación. Por sus propios esfuerzos, el hombre debe edificar un orden de derecho y de justicia. Su libertad se muestra en esa organización del mundo moral y del estado. Aquí no se establece un puente sobre el abismo entre los dos reinos: el de la naturaleza y el de la gracia. Ambos están fundidos en una unidad perfecta. El poder de la gracia no se debilita.

Tomás de Aquino está convencido de que el supremo bien, el *summum bonum* de los filósofos antiguos, no puede ser alcanzado por la sola razón. La *visio beatifica*, la visión mística de Dios sigue siendo el objetivo absoluto, y este objetivo depende de un don libre de la gracia divina.[19] Pero el hombre mismo tiene que empezar la obra y prepararse para el

[19] *Summa Theologica*, Prima Secundae, Quaest, xci, art. 4.

evento. El derecho divino no revoca el derecho humano que se origina en la razón.[20] La gracia no destruye a la naturaleza, sino que la perfecciona (*Gratia natura non tollit, sed perfecit*). Por consiguiente, y a pesar de la Caída, el hombre no ha perdido sus facultades de obrar justamente y preparar, de este modo, su propia salvación. No representa un papel pasivo en el gran drama religioso; para este se requiere y es, en verdad, indispensable, su cooperación activa.[21] En esta concepción, la vida política del hombre ha cobrado una nueva dignidad. El estado terrenal y la Ciudad de Dios no son ya dos polos opuestos; se relacionan el uno con el otro y se complementan mutuamente.

X

LA NUEVA CIENCIA POLITICA DE MAQUIAVELO
LA LEYENDA DE MAQUIAVELO

De toda la historia de la literatura, *El Príncipe* de Maquiavelo es la prueba mejor de la verdad del aserto *Pro captu lectoris habent sua fata libelli*.[1] La fama del libro fué única y sin precedentes. No era un simple tratado escolástico destinado al estudio de los sabios y al comentario de los filósofos de la política. Esta obra no se leía para satisfacer una curiosidad intelectual. En manos de sus primeros lectores, *El Príncipe* de Maquiavelo era puesto en acción inmediatamente. Fué empleado como un arma poderosa y peligrosa en las grandes luchas políticas de nuestro mundo moderno. Sus efectos eran claros e indudables. Pero, en cierto modo, su sentido permanecía secreto. Aun ahora, cuando el libro ha sido abordado desde todos los ángulos, después de ser discutido por filósofos, historiadores, políticos, y sociólogos, este

20 *Ibid.*, Prima Secundae, Quaest. x y xi.

21 *Ibid.*, Prima Secundae, Quaest. xci, art. 3.

1 "La fortuna de un libro depende de la capacidad de sus lectores" (Terenciano Mauro, *De litteris, syllabis et metris*, v. 1286).

secreto no ha sido todavía completamente revelado. De un siglo a otro, casi de generación a generación, encontramos no sólo un cambio, sino una inversión completa en los juicios sobre *El Príncipe*. Lo mismo puede decirse sobre el autor del libro. La imagen de Maquiavelo, confusa por el amor de unos y el odio de otros, ha cambiado en la historia; y es extremadamente difícil reconocer, detrás de todas esas variaciones, la efigie verdadera del hombre y el tema de su libro.

La primera reacción fué de temor horrorizado. Macaulay, al principio de su ensayo sobre Maquiavelo, escribió: "Dudamos de que exista otro hombre, en la historia de la literatura, que sea tan universalmente odioso como el del hombre cuyo carácter y cuyos escritos nos proponemos considerar aquí. Los términos en que se le describe comúnmente parecerían implicar que era el Tentador, el Principio del Mal, el descubridor de la ambición y la venganza, el inventor original del perjurio, y que, antes de que se publicara su desastroso *Príncipe,* no hubo jamás un hipócrita, un tirano, un traidor, una virtud simulada o un crimen conveniente... Con su nombre han acuñado un epíteto para el bribón, y de su nombre de pila han hecho un sinónimo para el Diablo." [2] Posteriormente, este juicio fué invertido totalmente. A un período de reprobación excesiva siguió otro de excesiva alabanza. La censura y la condenación severa se convirtieron en una especie de reverencia y veneración. Maquiavelo, el consejero de tiranos, vino a ser el mártir de la libertad; el diablo en carne y hueso se transformó en un héroe y casi en un santo.

En casos como el de Maquiavelo, ambas actitudes son inadecuadas y engañosas. No digo que no deba leerse y juzgarse su libro desde un punto de vista moral. Ante una obra que tuvo efectos morales tan tremendos, ese tipo de juicio es inevitable y, en verdad, obligado. Pero no debiera *partirse* de una reprobación o una aprobación; de una denuncia o de un elogio. Tal vez no haya otro autor con relación al cual sea más necesario recordar la máxima de Spinoza: *Non ride-*

[2] Macaulay, *Critical, Historical and Miscellaneous Essays* (Nueva York, 1860), I, 267 s.

re, non lugere neque detestari, sed intelligere. Debiéramos tratar de comprender, antes de formular un juicio sobre el hombre y su obra. Pero esta actitud intelectual ha sido contrarrestada por la influencia de las dos leyendas maquiavélicas. Al estudiar *El Príncipe* debemos estar siempre en guardia contra ellas, contra la leyenda de amor y contra la leyenda de odio. La segunda fué creada en Inglaterra durante el siglo XVII. No sólo los políticos y los filósofos, sino también los poetas, participaron en la propagación del mito maquiavélico. Apenas existe un solo autor famoso del período isabelino que no mencione el nombre de Maquiavelo y que no dicte sentencia sobre su teoría política. En su libro titulado *Maquiavelo y el drama isabelino,*[3] Eduard Meyer anotó no menos de 395 referencias a Maquiavelo en la literatura isabelina. Y en todas partes —en las obras dramáticas de Marlowe, de Ben Jonson, de Shakespeare, Webster, Beaumont y Fletcher— el maquiavelismo significa la encarnación de la astucia, la hipocresía, la crueldad y el crimen. El malo de la obra casi siempre se presenta a sí mismo como un maquiavélico.[4] La expresión más notable de este sentimiento general se encuentra tal vez en el monólogo de Ricardo, Duque de Gloucester, en la Tercera Parte del *Rey Enrique VI* de Shakespeare:

Why, I can smile and murder whiles I smile,
And cry Content to that which grieves my heart,
And wet my cheeks with artificial tears,
And frame my face to all occasions.
I'll drown more sailors than the mermaid shall;
I'll slay more gazers than the basilisk;
I'll play the orator as well as Nestor,
Deceive more slily than Ulysses could;
And, like a Sinon, take another Troy.
I can add colours to the chameleon,
Change shapes with Proteus for advantages,
And set the murderous Machiavel to school.[5]

3 "Literarhistorische Forschungen", Band I (Weimar, 1907).

4 Para las referencias véase el libro de Eduard Meyer y Mario Praz, *Machiavelli and the Elizabethans,* "Proceedings of the British Academy", vol. XVIII (Londres, 1928).

5 *King Henry the Sixth,* Tercera Parte, acto III, escena 2: "Yo puedo

Que Ricardo III hablara de Maquiavelo era, naturalmente, un anacronismo; pero este anacronismo apenas lo notaban ni Shakespeare ni su auditorio. Pues cuando Shakespeare escribió este drama el nombre de Maquiavelo había perdido casi su individualidad histórica. Aun más tarde, la palabra Maquiavelo o maquiavelismo estaba rodeada siempre de una aureola demoníaca de odio y abominación. En la *Emilia Galotti* de Lessing, el ministro y consejero del príncipe, Marinelli, encarna todavía muchos rasgos del Maquiavelo legendario. Al final de esta tragedia de Lessing, el príncipe exclama: "¿No es bastante que los monarcas sean hombres? ¿Es menester que los diablos tomen el disfraz de sus amigos?" [6]

Sin embargo, y a pesar de este odio y este desprecio, la *teoría* de Maquiavelo nunca perdió terreno. Era el centro del interés general. Lo curioso del caso es que sus más resueltos e implacables enemigos contribuyeron mucho, con frecuencia, a reforzar ese interés. La abominación estaba siempre mezclada con una especie de admiración y de fascinación. Los mismos que se oponían diametralmente al sistema político de Maquiavelo, no podían por menos de rendir homenaje a su genio político. *Unius tamen Machiavelli ingenium non contemno,* escribió Justo Lipsio en su *Politica, acre, subtile, igneum.*[7] A este respecto, apenas había diferencia alguna entre los partidarios de Maquiavelo y sus más vehementes adversarios. Esta extraña alianza vino a ser una de las causas principales del perdurable poder del maquiavelismo en el

sonreír y matar mientras sonrío —y llamarle contento a lo que apena mi corazón— y humedecer mis mejillas con lágrimas artificiales —y componer mi semblante para cualquier ocasión. Yo ahogaré más marineros que la sirena— mataré mayor cuenta de absortos que el basilisco —seré orador como Néstor— y engañaré más taimadamente que Ulises —y como Sinón podré conquistar una nueva Troya. Tengo más colores que un camaleón aventajo a Proteo cambiando de forma— y al sanguinario Maquiavelo puedo enseñarle mucho".

6 Lessing, *Emilia Galotti,* acto V, escena 8.

7 Justo Lipsio, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Amberes, 1599), pp. 8 *s.*

pensamiento político moderno. Maquiavelo estaba muerto; pero su teoría aparecía en unas reencarnaciones siempre reiteradas. Marlowe, en el prólogo de su *Judío de Malta* presenta a Maquiavelo diciendo:

Albeit the world thinks Machiavel is dead,
Yet was his soul flown beyond the Alps;
And now the Guise is dead, is come from France,
To view this land, and frolic with his friends.
To some perhaps my name is odious,
But such as love me guard me from their tongues;
And let them know that I am Machiavel,
And weigh not men, and therefore not men's words.
Admired I am of those that hate me most.
Though some speak openly against my books,
Yet they will read me, and thereby attain
To Peter's chair: and when they cast me off,
Are poisoned by my climbing followers.*

Hubo de pasar mucho tiempo antes de que esta imagen legendaria de Maquiavelo fuera destruída. Los filósofos del siglo XVII fueron los primeros que atacaron esta opinión popular. Bacon descubrió en Maquiavelo un espíritu emparentado al suyo; vió en él al filósofo que había roto con todos los métodos escolásticos y había tratado de estudiar la política de acuerdo con métodos empíricos. "Debemos mucho a Maquiavelo y a otros escritores de esta clase, dice Bacon, los cuales manifiestan o describen claramente y sin ficción lo que los hombres hacen, y no lo que debieran hacer." [8]

Pero ninguno de los grandes pensadores modernos ha contribuido más a revisar el juicio sobre Maquiavelo, y a

* "Aunque el mundo cree que Maquiavelo murió —su alma voló no obstante por encima de los Alpes— y ahora que el de Guisa ha muerto, llegó de Francia —para ver estas tierras y retozar con sus amigos. Mi nombre, tal vez, sea odioso para algunos— pero líbreme de las lenguas de quienes me amen. —Que sepan todos que yo soy Maquiavelo y que no reparo en los hombres y menos en sus palabras. Me admiran aquellos que mayormente me odian. Aunque algunos hablan mal de mis libros abiertamente —sin embargo los leen, y gracias a ello suben— hasta la silla de Pedro: y cuando me desechan mueren envenenados por quienes los suceden". [T.]

8 Bacon, *De argumentis scientiarum*, lib. VII, cap. II, sec. 10.

limpiar su nombre del baldón, que Spinoza. La consecución de su propósito condujo a Spinoza a ciertas hipótesis curiosas. Tenía que explicar el hecho de que Maquiavelo, a quien él consideraba un paladín de la libertad, pudiera haber escrito un libro que contenía las más peligrosas máximas de tiranía. Esto sólo parecía comprensible suponiendo que *El Príncipe* tuviera un sentido recóndito. Dice Spinoza en su *Tractatus politicus*: "Los medios que un príncipe, cuyo único motivo es el afán de dominio, debiera emplear para establecer y mantener este dominio, el muy ingenioso Maquiavelo los ha expuesto extensamente; pero es difícil decir con qué intención lo hizo... Tal vez deseaba indicar que una masa libre debiera ser muy precavida al confiar su bienestar absolutamente a un hombre solo, el cual... tiene que sentir el permanente temor de las conjuras, y ello lo obliga a cuidar principalmente de su propio interés; y, en cuanto a la masa, más bien a conspirar contra ella que a consultarla sobre su propio bien. Y me siento tanto más inclinado a esta opinión relativa a ese hombre tan previsor, cuanto que es sabido que era partidario de la libertad, para el mantenimiento de la cual, además, supo dar los más sanos consejos." [9]

Spinoza propuso esta explicación sólo por vía de ensayo. Habló de una manera más bien titubeante; no estaba demasiado seguro de su propia hipótesis. Y, de hecho, había un punto en que estaba equivocado. En cierto sentido, estaba todavía bajo la misma ilusión que trataba de desvanecer. Pues, para él, Maquiavelo era no sólo un escritor muy ingenioso y penetrante, sino además muy astuto. Lo consideraba un maestro de sagacidad. Este juicio, sin embargo, está en desacuerdo con los hechos históricos. Si el maquiavelismo significa engaño o hipocresía, entonces Maquiavelo no fué un maquiavélico. Nunca fué un hipócrita. Cuando se leen sus epístolas familiares sorprende encontrarse ahí con un Maquiavelo tan distinto de nuestras concepciones y prejuicios; un

[9] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, sec. 5.

hombre que habla francamente, abiertamente, y con una cierta ingenuidad. Y lo que se dice del hombre, también vale para el autor. Este gran maestro del ardid político y del doble juego era tal vez uno de los escritores más sinceros. El famoso dicho de Talleyrand, *La parole a été donné à l'homme pour déguiser sa pensée,* ha sido admirada muchas veces como la definición misma del arte de la diplomacia. Si esto es cierto, Maquiavelo era todo menos diplomático. Nunca se encubrió, ni disimuló sus juicios y opiniones; dijo lo que pensaba de una manera firme y brusca. La palabra más osada era siempre para él la mejor. Su pensamiento y su estilo no muestran ninguna ambigüedad; son claros, aguzados, inequívocos.

Los pensadores del siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración, enfocaron el carácter de Maquiavelo con una luz más favorable. En cierto modo, Maquiavelo parecía su aliado natural. Cuando Voltaire lanzó su ataque contra la iglesia romana, cuando pronunció su famoso *Ecrasez l'infâme,* pudo considerarse el continuador de la obra de Maquiavelo. ¿Acaso no había declarado Maquiavelo que la iglesia era la principal responsable de todas las miserias de Italia? "A la iglesia de Roma y a sus sacerdotes, había dicho en sus *Discorsi,* debemos los italianos el habernos vuelto malos e irreligiosos. Y todavía tenemos otra deuda mayor, la cual será causa de nuestra ruina, a saber, que la iglesia ha venido manteniendo y mantiene todavía dividido a nuestro país." [10] Estas palabras eran como leña en la hoguera de los filósofos franceses. Pero, por otra parte, nunca pudieron estar de acuerdo con las teorías de Maquiavelo. En su prefacio a la primera edición del *Antimaquiavelo* de Federico II, Voltaire hablaba todavía del "ponzoñoso Maquiavelo".[11] Federico II, quien escribó este tratado cuando era joven y príncipe de la corona de Prusia, expresó en él lo que pensaban y sentían los filósofos de la

10 *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* libro I, cap. XII.

11 Una traducción inglesa del Prefacio de Voltaire se encuentra en Ellis Farneworth, "Works of Nicholas Machiavel" (2ª ed. London, 1775), II, 181-186.

Ilustración. "Me atreveré a entrar en la liza, dijo Federico, en defensa de la humanidad y contra este monstruo, este enemigo suyo declarado, y para armarme con la razón y la justicia contra los sofismas y la inicua argumentación... con el fin de que el lector pueda disponer inmediatamente, por un lado, del antídoto que se necesita contra el veneno que encuentra en el otro." [12]

Estas palabras fueron escritas en 1739; pero en la generación siguiente escuchamos otras de tono muy distinto. El juicio sobre Maquiavelo cambia completa y bruscamente. En sus *Cartas para el progreso de la humanidad,* Herder declaró que era un error considerar el *Príncipe* de Maquiavelo como una sátira, o como un libro de política pernicioso, o bien como una mezcla de estas dos cosas. Maquiavelo era un hombre recto y honrado, un agudo observador, un devoto amigo de su país. Cada línea de su libro demuestra que no era ningún traidor a la causa de la humanidad. El engaño de su libro fué debido a que nadie lo consideró dentro de su verdadera circunstancia. Este libro no es ni una obra satírica, ni un manual de ética. Es una obra maestra de política escrita para los contemporáneos de Maquiavelo. Este nunca tuvo la intención de ofrecer una teoría *general* de la política. Simplemente retrató las costumbres, los modos de pensar de sus propios tiempos.[13]

Esta opinión fué aceptada por Hegel, el cual habló en un tono mucho más decidido. El fué el primer apologista de Maquiavelo. Para comprender este hecho debemos tener en cuenta las condiciones especiales en que Hegel estudió la teoría política de Maquiavelo. Era en tiempos de las Guerras Napoleónicas, después de haber renunciado Francisco II a la corona del Imperio Germánico. El derrumbe político de Alemania parecía un hecho consumado. En un tratado inédito sobre la *Constitución de Alemania,* escrito en 1801, Hegel empieza con estas palabras: "Alemania ha dejado de ser

12 *Anti Machiavel,* Prefacio, Farneworth, *op. cit.,* II, 178 *s.*
13 Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität,* Brief 58, "Werke", ed. B. Suphan, XVII, 319 *ss.*

un estado." En este estado de ánimo, en una situación política que parecía completamente desesperada, Hegel leyó el *Príncipe* de Maquiavelo. Y entonces creyó haber encontrado la clave de esta obra tan denunciada y tan elogiada. Encontró que había un exacto paralelo entre la vida pública alemana en el siglo XIX y la vida nacional italiana en el período de Maquiavelo. Esto despertó en él un nuevo interés y una nueva ambición. Soñó en convertirse en un segundo Maquiavelo, en el Maquiavelo de su propio tiempo. "En tiempos de infortunio, dice Hegel, cuando Italia corría hacia su ruina y era el campo de batalla en que libraban sus guerras los príncipes extranjeros; cuando ofrecía los medios para esas guerras y era, a la vez, el precio de las mismas; cuando alemanes, españoles, franceses y suizos la estaban despojando, y los gobiernos extranjeros decidían sus destinos; entonces, del hondo sentimiento de esta miseria general, del odio, el desorden y la ceguera, un político italiano concibió con fría circunspección la idea necesaria de la liberación de Italia por medio de su unión en un solo estado. Carece de sentido tratar el desarrollo de una idea que se formó en la observación de las condiciones en que se encontraba Italia, como si fuera un sumario desinteresado de principios morales y políticos, aplicables a toda situación, y por ello aplicables a ninguna. Hay que leer el *Príncipe* tomando en consideración la historia de los siglos anteriores a Maquiavelo, y la historia de su tiempo; y entonces esta obra no sólo está justificada, sino que aparece como la verdadera concepción, elevada y magnífica, de un auténtico genio político, del más grande y más noble de los espíritus."

Este era, ciertamente, un nuevo paso, y un paso de gran importancia para el desenvolvimiento del pensamiento político en el siglo XIX. "Era algo nuevo y algo monstruoso, dice Friedrich Meinecke, lo que ocurrió cuando el maquiavelismo fué incluído en un sistema idealista que trataba de abarcar y de apoyar todos los valores éticos, siendo así que, hasta enton-

ces, sólo había existido fuera del cosmos ético. Esto podía casi compararse a la legitimación de un bastardo." [14]

Igual tendencia aparece en el desarrollo de la filosofía política de Fichte. En 1807, Fichte publicó un ensayo sobre Maquiavelo en la revista *Vesta* de Koenigsberg.[15] Como él mismo declaró, sus observaciones estaban destinadas a contribuir a la *Ehrenrettung eines braven Mannes* —a salvar la reputación de un hombre honrado. El Fichte que aquí encontramos es muy distinto del que presenta la opinión tradicional. Se le considera un abogado del más austero rigorismo moral. Pero en su juicio de Maquiavelo no hay nada de eso. Alabó el realismo político de Maquiavelo y trató de disculparlo de todas las acusaciones morales. Concedió que Maquiavelo profesaba resueltamente el paganismo, y que habló de la religión cristiana con odio y desprecio. Pero todo esto no alteró su juicio ni disminuyó su admiración por Maquiavelo como pensador político.

Esta interpretación de la obra de Maquiavelo fué la predominante en el siglo XIX. A partir de entonces, se cambiaron los papeles. El nombre de Maquiavelo, que había sido antes una palabra ofensiva, se convirtió en una especie de *epitheton ornans*. Dos fuerzas poderosas, intelectual la una y social la otra, contribuyeron a producir este resultado. La historia empezó a tomar una parte directiva en la cultura del siglo XIX. En poco tiempo, había reemplazado y casi eclipsado a todos los demás intereses intelectuales. Desde esta nueva perspectiva, los juicios anteriores sobre *El Príncipe* de Maquiavelo eran inadmisibles, pues en ellos se pasaba por alto completamente el fondo histórico de la obra. Por otra parte, el nacionalismo se había convertido, desde los comienzos del siglo XIX, en la tendencia más poderosa y la fuerza directriz de la vida política y social. Estos dos movimientos repercutieron hondamente en la apreciación de la teoría de Maquiavelo. En la

[14] *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Munich y Berlín, R. Oldenbourg, 1925), p. 435.

[15] Reimpreso más tarde en Fichte, "Nachgelassene Werke" (Bonn, 1835), III, 401-453.

literatura del siglo XVII, se describía a Maquiavelo como la encarnación del diablo; y entonces, por una hipérbole curiosa, el propio diablo aparecía como un maquiavélico y estaba teñido de maquiavelismo.[16] Dos siglos después, esta idea sufrió una inversión completa. La identificación de Maquiavelo con el diablo fué substituída por una especie de divinización. Los patriotas italianos invocaron siempre con entusiasmo el último capítulo del *Príncipe* de Maquiavelo. Cuando Vittorio Alfieri publicó su obra *Del Principe e delle lettere,* no vaciló en calificarlo de *divino Machiavelli.* Insertó en su obra un capítulo especial que debía ser el paralelo exacto de la famosa exhortación de Maquiavelo a liberar a Italia de los bárbaros.[17]

Creo, sin embargo, que en este caso nuestro "historicismo" y nuestro nacionalismo han contribuído mucho más a confundir nuestro juicio que a aclararlo. Desde los tiempos de Herder y Hegel se nos ha venido diciendo que es un error considerar *El Príncipe* de Maquiavelo como un libro sistemático, como una *teoría* política. Maquiavelo, se dice, jamás pensó en ofrecer tal teoría; escribió con vistas a un propósito especial, y para un reducido círculo de lectores. "*El Príncipe,* dice L. Arthur Burd en su introducción a la edición de la obra de Maquiavelo, nunca fué destinado sino a los italianos, y a los italianos de un cierto período; y hasta podemos ciertamente ir más lejos, y preguntarnos si iba destinado a todos los italianos." [18] Ahora bien: ¿hay algún testimonio de que esta opinión corriente exprese correctamente las propias ideas de Maquiavelo y su propósito principal? ¿No tuvo Maquiavelo otro interés ni otra ambición que actuar como representante de Italia, y estaban sus consejos limitados a un momento especial de la historia italiana? ¿Estaba él convencido de que sus

16 Véase Mayer y Praz, *op. cit.*, p. 37.

17 "Così intitolò il divino Machiavelli il suo ultimo capitolo del *Principe:* e non per altro si è ripetuto se non per mostrare che in diversi modi si può attenere lo stesso effetto". Alfieri, *Del Principe e delle lettere Libri III,* Cap. 11, "Opere di Vittorio Alfieri" (Italia, 1806), I 244.

18 Niccolò Machiavelli, *Il Principe,* ed. L. Arthur Burd (Oxford, Clarendon Press, 1891), p. 14.

¿ideas no eran aplicables a la vida política y a los problemas de generaciones futuras?

No me siento capaz de encontrar ni una sola prueba concluyente de esta tesis. Cuando opinamos de acuerdo con ella, temo que estemos sufriendo de una especie de ilusión óptica. Estamos expuestos a un error que pudiera llamarse "la falacia del historiador". Estamos atribuyéndole nuestras propias concepciones de la historia y nuestro método histórico a un autor para quien estas concepciones eran cosa enteramente desconocida, y para quien hubieran sido escasamente comprensibles. A nosotros nos parece muy natural considerarlo todo dentro de su propia circunstancia. Consideramos que esta máxima es como una especie de imperativo categórico para cualquier interpretación de las acciones humanas y de los fenómenos de la cultura. Consiguientemente, se ha formado en nosotros un sentido de la individualidad de las cosas y de la relatividad de los juicios que a menudo nos hace hipersensibles. Apenas si podemos formular un juicio general; desconfiamos de toda fórmula categórica; nos sentimos escépticos sobre la posibilidad de verdades eternas y valores universales. Pero esta no era la actitud de Maquiavelo, ni era la del Renacimiento. Los artistas, los científicos, los filósofos del Renacimiento, no conocían nuestro relativismo histórico moderno; creían todavía en una belleza absoluta y en una absoluta verdad.

En el caso del propio Maquiavelo, había todavía otra razón especial que nos impediría imponerle a su teoría política todas esas restricciones que han introducido sus comentaristas modernos. El era un gran historiador; pero su concepción de la historia era muy distinta de la nuestra. A él le importaba la estática, no la dinámica de la vida histórica. No le interesaban los rasgos particulares de una época histórica determinada, sino que buscaba los rasgos recurrentes, esas cosas que son iguales en todo tiempo. Nuestra manera de hablar de la historia es individualista; la de Maquiavelo era muy universalista. Nosotros creemos que la historia no se repite nunca; él piensa que se repite siempre. "Cualquiera que compare el presente con el pasado, dice él, percibirá en seguida

que en todas las ciudades y en todas las naciones dominan los mismos deseos y pasiones que han dominado siempre; razón por la cual debiera resultar muy fácil para quien examine con cuidado los acontecimientos pasados, prever los que van a producirse en cualquier república, y aplicar aquellos remedios que los antiguos emplearon en casos semejantes... Pero, como quiera que estas lecciones no las aprovechan o no las entienden los lectores, o si ellos las entienden, entonces las ignoran los caudillos, de ahí se sigue que los mismos desórdenes son comunes a todos los tiempos." [19] Quien quiera predecir lo que va a suceder debiera, por lo tanto, considerar siempre lo que ha sucedido; pues de todo suceso humano, sea presente o venidero, hay una copia exacta en el pasado. "Y como quiera que estos acontecimientos los producen los hombres, cuyas pasiones y disposiciones permanecen iguales en todas las edades, originan naturalmente los mismos efectos." [20]

De esta visión estática de la historia humana se sigue que todos los sucesos históricos son intercambiables. Físicamente, tienen un lugar determinado en el espacio y en el tiempo; pero su significación y su carácter permanecen invariables. Ahora bien: el pensador que podía emplear para la exposición de sus propias máximas y teorías políticas un comentario a la obra de Tito Livio, ciertamente no compartía la concepción de nuestros modernos historiadores, según la cual cada época tiene que ser medida con sus propias reglas. Para él, todos los hombres en todas las épocas están en el mismo nivel. Maquiavelo no establece la más ligera distinción entre los ejemplos tomados de la historia de Grecia o de Roma y los que toma de la historia contemporánea suya. Emplea el mismo tono para hablar de Alejandro Magno y César Borgia, de Aníbal y Ludovico el Moro. En el mismo capítulo en que trata de los "nuevos principados" del Renacimiento habla de Moisés, de Ciro, de Rómulo y Teseo.[21] Hasta los mismos contemporáneos de Maquiavelo, los grandes historiadores del

19 *Discursos*, libro I, cap. XXXIX.
20 *Discursos*, libro III, cap. XLIII.
21 Véase *El Príncipe*, cap. VI.

Renacimiento, notaron y criticaron este defecto de su método; Guicciardini, particularmente, hizo sobre este punto observaciones muy interesantes y pertinentes.[22]

Si un pensador de este tipo emprende la elaboración de una nueva teoría constructiva, de una verdadera ciencia política, no puede tener ciertamente la intención de restringirla a casos especiales. Por paradójico que pueda parecer, debemos decir que, en este caso, nuestro moderno sentido histórico nos ha cegado y nos ha impedido ver la verdad histórica desnuda. Maquiavelo no escribió para Italia, ni siquiera para su propia época, sino para el mundo —y el mundo lo escuchó. Jamás hubiera él estado de acuerdo con el juicio de sus críticos modernos. Lo que ellos encuentran plausible, a él le hubiera parecido un defecto. Su obra política la consideraba él como Tucídides consideraba su obra histórica. Veía en ella un κτῆμα ἐς ἀεί, una posesión perdurable, no una cosa efímera. De hecho, Maquiavelo confiaba demasiado en todos sus juicios. Era muy afecto a las generalizaciones más atrevidas. De unos cuantos ejemplos sacados de la historia antigua o moderna, derivaba inmediatamente conclusiones de gran alcance. Esta manera deductiva de pensar y argumentar debe ser tomada en cuenta cuando se trata de comprender los resultados de su teoría. Su intención no era describir sus propias experiencias personales, o hablar para un público especial. Utilizó, claro está, su experiencia personal. En la dedicatoria de sus *Discursos*, les dice a sus amigos Zanobi Buondelmonte y Cosimo Ruccellai que la obra que les presenta contiene todo el saber político que ha obtenido de mucha lectura y una larga experiencia en los negocios del mundo. Sin embargo, la experiencia más bien escasa que tuvo Maquiavelo de los negocios del mundo no le hubiera permitido nunca escribir una obra de la estatura y la importancia del *Príncipe*. Para esto, se requerían unas potencias intelectuales muy distintas:

[22] Véase Guicciardini, "Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli", *Opere inedite di F. Guicciardini* (2ª ed. Florencia, 1857), I, 3-75.

el poder de deducción lógica y de análisis, y el de una mente de grandes alcances.

Todavía existe otro prejuicio que ha impedido a muchos autores modernos obtener una adecuada visión del *Príncipe*. La mayoría de dichos autores, si no todos, empezó con un estudio de la vida de Maquiavelo. En ella esperaban encontrar la clave de su teoría política. Se daba por sentado que bastaba un conocimiento pleno del *hombre* Maquiavelo para penetrar a fondo en el sentido de su obra. Gracias a la investigación biográfica moderna, el Maquiavelo de tiempos anteriores, el "sanguinario" Maquiavelo del drama isabelino, ha desaparecido por completo. Ahora vemos a Maquiavelo como era realmente: un hombre honrado y recto, un patriota ferviente, un escrupuloso servidor de su país, y un hombre dedicado a su mujer y a sus hijos.[23] Sin embargo, sufrimos un error cuando tratamos de proyectar estas cualidades personales a su obra. Entonces nos pasan inadvertidos sus méritos y sus defectos fundamentales. Lo que ha confundido con frecuencia nuestro juicio no es solamente la hipertrofia de nuestro interés histórico, sino la del psicológico. Las generaciones anteriores se interesaban por el libro mismo y estudiaban su contenido; nosotros empezamos psicoanalizando al autor. En vez de analizar y someter a crítica los *pensamientos* de Maquiavelo, muchos de nuestros modernos comentaristas se preguntan sólo por sus *motivos*. Para aclarar estos motivos se ha llevado a cabo un esfuerzo asombroso. Esta cuestión ha pasado a ser una de las más acaloradamente debatidas de toda la literatura sobre el tema.

No me propongo entrar en los detalles de esta discusión. La cuestión de los motivos es siempre una cuestión difícil y precaria; sólo en muy pocos casos puede resolverse con absoluta certeza. Pero aunque pudiéramos contestar de una manera clara y satisfactoria, esto no nos ayudaría gran cosa. Los motivos de un libro, y el propósito para el cual fué escrito, no

23 Para todos los detalles véase la obra modelo sobre el tema: Pasquale Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi* (Florencia, 1877-82), 3 vols.

son el libro mismo. Son nada más una causa ocasional; no nos hacen comprender su alcance sistemático. Otros tiempos padecieron de una cierta falta de material biográfico; nosotros sufrimos tal vez de lo contrario. Hemos leído las cartas íntimas de Maquiavelo; hemos estudiado su carrera política con todo detalle; hemos leído no sólo *El Príncipe* sino todos sus otros escritos. Pero cuando llega la cuestión decisiva de juzgar *El Príncipe,* lo mismo en su sentido sistemático que en su influencia histórica, nos encontramos perdidos. Muchos estudiosos modernos de Maquiavelo están tan absortos en los detalles de su vida, que ya empiezan a no poder abarcar el todo; los árboles no les permiten ver el bosque. Para salvar la reputación del autor, rebajan la importancia de su obra. "¿Qué había en *El Príncipe,* pregunta un biógrafo reciente, que motivara tanta pasión y tanta controversia? ... La respuesta a esta pregunta es hoy, lo mismo que ha sido siempre: *Nada.* No hay nada en *El Príncipe* que justifique el odio, el desprecio, la aversión y el horror que sobre él han recaído, así como no hay nada en él que merezca el elogio que le dedican sus entusiastas, quienes han creído ver ahí una interpretación de sus propios actos e ideales. El príncipe mismo, los procedimientos que se le recomiendan, las finalidades que se le enseña debe tener presentes, todos son productos de la época, y el consejo que ofrece Maquiavelo es el que la experiencia le había enseñado a considerar como el mejor para su tiempo, el único que podía ser comprendido y respetado en esa era." [24] Si este juicio fuese verdadero, la fama entera de Maquiavelo se debería en gran medida a una equivocación. Sus lectores, y no el propio Maquiavelo, habrían creado su fama, la cual sólo hubiera podido producirse interpretando mal el sentido de su obra.

Esto me parece una salida poco airosa del dilema. El dilema existe realmente. Parece haber una contradicción patente entre la doctrina política de Maquiavelo y su carácter personal y moral. Pero debemos ciertamente buscarle al pro-

[24] Jeffrey Pulver, *Machiavelli, the Man, His Work and His Times* (Londres, Herbert Joseph, 1937), p. 227.

blema una explicación mejor que esa de negar la originalidad o la universalidad de la teoría de Maquiavelo. Si esta interpretación fuese acertada, podríamos desde luego considerar todavía a Maquiavelo como un gran publicista y como el representante y propagandista de unos intereses políticos y nacionales particulares. Pero no podríamos ver en él al fundador de una nueva ciencia de la política, al gran pensador constructivo cuyas concepciones y teorías revolucionaron el mundo moderno y conmovieron el orden social hasta sus cimientos mismos.

XI

EL TRIUNFO DEL MAQUIAVELISMO Y SUS CONSECUENCIAS

Maquiavelo y el Renacimiento

A PESAR de la gran divergencia de opiniones sobre la obra de Maquiavelo y sobre su personalidad, hay un punto por lo menos en el cual encontramos una completa unanimidad. Todos los observadores ponen de manifiesto que Maquiavelo es "hijo de su tiempo", un testimonio típico del Renacimiento. Sin embargo, esta manifestación no sirve de gran cosa mientras no tengamos una concepción clara e inequívoca del Renacimiento mismo. Y a este respecto la situación parece confusa sin remedio. En las últimas décadas ha aumentado cada vez más el interés por los estudios renacentistas. Disponemos ahora de un material sorprendentemente rico, en el que se incluyen nuevos hechos recogidos por historiadores de la política y por historiadores de la literatura, del arte, la filosofía, la ciencia y la religión. Pero, por lo que se refiere a la cuestión principal, a la cuestión del "sentido" del Renacimiento, parece que andamos a oscuras todavía. Ningún autor contemporáneo podría repetir las fórmulas famosas por medio de las cuales trató Jakob Burckhardt de describir la

civilización del Renacimiento. Por otra parte, cuantas descripciones han ofrecido los críticos de la obra de Burckhardt pueden igualmente someterse a objeción. Hay muchos investigadores, y algunos de gran autoridad en sus campos respectivos, que decidieron romper el nudo gordiano, y nos previenen contra el empleo del término mismo "Renacimiento". "¿De qué sirve interrogar al Renacimiento?", escribió Lynn Thorndike en un reciente estudio sobre el tema. "Nadie ha probado nunca su existencia, y nadie ha tratado de hacerlo."[1]

Sin embargo, no debiéramos discutir meramente de nombres y palabras. Es innegable que el Renacimiento no es un simple *flatus vocis,* y que el término corresponde a una realidad histórica. Si fuera necesario probar esta realidad, bastaría mencionar dos testimonios clásicos y señalar dos obras: los *Diálogos sobre dos nuevas ciencias* de Galileo, y *El Príncipe* de Maquiavelo. Poner en relación estas dos obras puede parecer muy arbitrario, a primera vista. Tratan de temas enteramente diversos; pertenecen a siglos diferentes; fueron escritas por hombres muy divergentes por su pensamiento, por sus intereses científicos, por su talento y por su personalidad. No obstante, las dos obras tienen algo de común. En ambas encontramos una cierta orientación del pensamiento, por la cual se convierten en dos grandes sucesos cruciales en la historia de la civilización moderna. Recientes investigaciones han probado que lo mismo Maquiavelo que Galileo tuvieron precursores. Esas obras no brotaron, listas y armadas, de la cabeza de sus autores. Requerían una larga y cuidadosa preparación. Pero todo esto no disminuye su originalidad. Lo que Galileo dió en sus *Diálogos* y lo que dió Maquiavelo en su *Príncipe* eran realmente "nuevas ciencias". "Mi propósito, dice Galileo, es ofrecer una ciencia muy nueva sobre un tema muy antiguo. En la naturaleza, no hay tal vez nada más antiguo que el movimiento, sobre el cual no son pocos ni pequeños los libros escritos por los filósofos. Sin embargo, yo he

[1] *Journal of the History of Ideas*, IV, Nº 1 (enero, 1943), con colaboraciones de Hans Baron, Ernst Cassirer, Francis R. Johnson, Paul Oskar Kristeller, Dean P. Lockwood y Lynn Thorndike.

descubierto por experimento algunas propiedades suyas que merecen conocerse y que no han sido, hasta ahora, ni observadas ni demostradas."[2] Maquiavelo hubiera estado perfectamente autorizado a hablar de su libro de igual modo. Así como la dinámica de Galileo vino a ser el fundamento de nuestra moderna ciencia de la naturaleza, así abrió Maquiavelo un nuevo camino para la ciencia política.

Para que se pueda comprender la novedad de estas dos obras hay que empezar con un análisis del pensamiento medieval. Es evidente que, en un sentido puramente cronológico, el Renacimiento no puede separarse de la Edad Media. El *Quattrocento* está conectado por medio de innumerables hilos, visibles e invisibles, al pensamiento escolástico y a la cultura medieval. En la historia de la civilización europea no ha habido nunca una ruptura de la continuidad. Buscar en esta historia un punto en que "termine" la Edad Media y "empiece" el mundo moderno es un absurdo completo.[3] Pero esto no suprime la necesidad de buscar una línea de demarcación *intelectual* entre las dos edades.

Los pensadores medievales estuvieron divididos en varias escuelas. Entre estas escuelas, entre dialécticos y místicos, realistas y nominalistas, hubo interminables discusiones. No obstante, había un centro común de pensamiento, el cual permaneció firme e inalterable durante muchos siglos. Para captar la unidad del pensamiento medieval, la mejor manera y la más fácil consiste tal vez en estudiar las dos obras tituladas Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας y Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας *(Sobre la jerarquía celestial y Sobre la jerarquía eclesiástica)*. El autor de estas obras es desconocido. En la Edad Media se atribuyeron generalmente a Dionisio Areopa-

[2] Galileo, *Diálogos sobre dos nuevas ciencias*, tercera jornada.

[3] En los próximos párrafos repito algunas observaciones que se publicaron en el artículo "The place of Vesalius in the Culture of the Renaissance". *The Yale Journal of Biology and Medicine*, XVI, Nº 2 (diciembre, 1943), pp. 109 *ss*.

gita, el discípulo de San Pablo, al que éste convirtió y bautizó. Pero esto no es más que una leyenda. Estos libros los escribió probablemente un autor neoplatónico, discípulo de Proclo. Presuponen la teoría de la emanación, que fué elaborada por Plotino, el fundador de la escuela neoplatónica. Según esta teoría, para comprender algo tenemos que remontarnos siempre hasta su primer principio, y mostrar de qué modo ha derivado de él. El primer principio, la causa y origen de todas las cosas es Uno, el Absoluto. Este absoluto Uno se desenvuelve y resulta en la multiplicidad de las cosas. Pero este no es un proceso de evolución, en el sentido moderno, sino más bien un proceso de degradación. El mundo entero se mantiene unido mediante una cadena de oro, esa *aurea catena* de que hablaba Homero en un famoso pasaje de la *Iliada*. Todas las cosas, cualesquiera que sean, espirituales y materiales, los arcángeles y los ángeles, los serafines y los querubines y todas las demás legiones celestiales, así como el hombre, la naturaleza orgánica y la materia, todos están atados por esta cadena de oro a los pies de Dios. Hay dos jerarquías diferentes; la jerarquía de la existencia y la del valor. Pero no están opuestas entre sí; se corresponden la una a la otra en una armonía perfecta. El grado de valor depende del grado de ser. Lo inferior en la escala de existencia es también inferior en la escala ética. Cuanto más alejada está una cosa del primer principio, de la fuente de todas las cosas, tanto menor es el grado de su perfección.

Los libros del pseudo-Dionisio sobre las jerarquías celestial y eclesiástica fueron estudiados amplia y afanosamente a lo largo de toda la Edad Media. Vinieron a ser una de las fuentes principales de la filosofía escolástica. El sistema que presentan estos libros no sólo influyó en los pensamientos de los hombres, sino que se comunicó a sus más profundos sentimientos, y se expresó de modos diferentes en todo el orden ético, religioso, científico y social. En la cosmología aristotélica, se describe a Dios como el "motor inmóvil" del universo. Es la última fuente del movimiento, pero ella misma está en reposo. Su fuerza motriz Dios la trasmite primero a las cosas

más próximas a él: a las supremas esferas celestiales. Desde ahí, esta fuerza desciende, en diferentes grados, hasta nuestro propio mundo, hasta la tierra, el mundo sublunar o que se encuentra debajo de la luna. Pero aquí ya no encontramos la misma perfección. El mundo superior, el de los cuerpos celestes, está hecho de una substancia imperecedera e incorruptible: el éter o la *quinta essentia*, y los movimientos de estos cuerpos, son eternos. En nuestro mundo, todo es perecedero, todo decae; y cada movimiento se paraliza, después de breve tiempo. Hay una clara distinción entre el mundo superior y el mundo inferior; no están compuestos los dos de la misma substancia, ni siguen las mismas leyes de movimiento. El mismo principio rige la estructura del mundo social y político. En la vida religiosa encontramos la jerarquía eclesiástica, que va desde el Papa, en la cúspide, pasando por los cardenales, arzobispos y obispos, hasta los grados inferiores de la clerecía. En el estado, el poder más alto se concentra en el Emperador, el cual delega este poder a sus inferiores: los príncipes, los duques y todos los demás vasallos. Este sistema feudal es una imagen exacta y una contrapartida del sistema jerárquico general; es una expresión y un símbolo de ese orden cósmico universal que ha sido establecido por Dios y que, por ello mismo, es eterno e inmutable.

Este sistema predominó a través de toda la Edad Media y mostró su eficacia en todas las esferas de la vida humana. Pero en los primeros siglos del Renacimiento, en el *Quattrocento* y el *Cinquecento,* su forma se alteró. El cambio no se produjo repentinamente. No se ve una ruptura completa, una revocación o una franca negación de los principios fundamentales del pensamiento medieval. Sin embargo, las brechas van apareciendo una tras otra en el sistema jerárquico que parecía tan firmemente establecido, y que había gobernado los pensamientos y los sentimientos de los hombres durante muchos siglos. El sistema no quedó destruído, pero empezó a desvanecerse y a perder su indiscutible autoridad.

El sistema cosmológico aristotélico fué substituído por el sistema astronómico de Copérnico. En éste no aparece ya la

distinción entre el mundo "superior" y el mundo "inferior". Todos los movimientos, cualesquiera que sean, los de la tierra y los de los cuerpos celestes, obedecen a las mismas reglas universales. Según Giordano Bruno –el primer pensador que dió una interpretación metafísica del sistema copernicano– el mundo es un todo infinito, impregnado y animado por el mismo espíritu infinito y divino. No hay puntos privilegiados en el universo: no hay "arriba" y "abajo". En la esfera política también, el orden feudal se disolvía y empezaba a derrumbarse. En Italia aparecían nuevos cuerpos políticos de un tipo enteramente distinto. En el Renacimiento encontramos tiranías creadas por hombres individuales, por los grandes *condottieri* del Renacimiento, o por las grandes familias: los Visconti y los Sforza en Milán, los Medici en Florencia, los Gonzaga en Mantua.

El estado secular moderno

Esta es la perspectiva que sirve de fondo político e intelectual al *Príncipe;* y si enfocamos esta obra desde dicho ángulo no encontramos ninguna dificultad para determinar su sentido y su lugar apropiado en el desenvolvimiento de la cultura europea. Cuando Maquiavelo concibió el plan de su obra, el centro de gravedad del mundo político ya se había trasladado. Se habían colocado en primer plano nuevas fuerzas que debían ser tomadas en cuenta, fuerzas totalmente desconocidas en el sistema medieval. Al estudiar *El Príncipe,* sorprende descubrir hasta qué punto se concentra su pensamiento sobre este nuevo fenómeno. Cuando habla de las formas usuales de gobierno, de las ciudades-repúblicas o de las monarquías hereditarias, lo hace muy brevemente. Es como si todas esas viejas formas de gobierno, consagradas por el tiempo, pudieran apenas despertar la curiosidad de Maquiavelo; como si no merecieran su interés científico. Pero cuando Maquiavelo empieza a describir los hombres nuevos, y cuando analiza los "nuevos principados", entonces habla en un tono completamente distinto. No sólo se siente interesado, sino cautivado y fascinado. Esta extraña y poderosa fascina-

ción se percibe en cada palabra que dedica a César Borgia. El relato que hace Maquiavelo del método empleado por César Borgia para deshacerse de sus enemigos, es uno de sus escritos más característicos, así en estilo como en pensamiento.[4] Mucho después de la caída de César Borgia, seguía pensando lo mismo. El "Duca Valentino" es siempre su ejemplo clásico. Maquiavelo confiesa francamente que, si tuviera que fundar un nuevo estado, seguiría siempre el famoso modelo de César Borgia.[5]

Todo esto no puede explicarse por una simpatía personal por César Borgia. Maquiavelo no tenía razón alguna para quererlo; por el contrario, tenía razones muy poderosas para temerlo. Siempre se opuso al poder temporal del Papa, al que consideraba uno de los peligros más graves para la vida política de Italia. Ahora bien: nadie hizo más por extender el dominio temporal de la iglesia que César Borgia. Por otra parte, Maquiavelo sabía muy bien que el éxito de la política de César Borgia hubiera significado la ruina de la república florentina. ¿Cómo es, entonces, que a pesar de todo ello habló del enemigo de su ciudad natal no sólo con admiración, sino con una especie de veneración, con una reverencia que tal vez ningún otro historiador sintió jamás por César Borgia? Esto sólo se explica cuando se toma en cuenta que la verdadera fuente de la admiración de Maquiavelo no era el hombre mismo, sino *la estructura del nuevo estado* que él había creado. Maquiavelo fué el primer pensador que se percató completamente de lo que significaba en verdad esta nueva estructura política. Había visto sus orígenes y previó sus efectos. Anticipó, en su pensamiento, el curso entero de la futura vida de Europa. El darse cuenta de ello fué lo que lo indujo a estudiar la forma de los nuevos principados con el mayor cuidado y minuciosidad. Sabía perfectamente que su estudio, al ser comparado con las teorías políticas anteriores,

4 *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nell'ammazare Vitellozo Vitelli*, etc.

5 *Lettere familiari*, CLIX, ed. Alvisi (Florencia, 1883), p. 393.

sería considerado como una cierta anomalía, y se disculpó por la orientación insólita de su pensamiento. "Que nadie se maraville, dice en el capítulo sexto del *Príncipe,* si en cuanto voy a decir sobre los principados enteramente nuevos, y sobre los príncipes y los estados, aduzco ejemplos eminentísimos... Digo pues que los principados totalmente nuevos, en los que hay un nuevo príncipe, tienen para mantenerse una dificultad mayor o menor según sea más o menos capaz aquel que los adquiere. Y como quiera que esto de convertirse de hombre común en príncipe implica o capacidad o fortuna, parece que una o la otra de estas dos cosas deba de servir para allanar muchas dificultades."[6] De aquellos estados fundados sobre la simple tradición y sobre el principio de la legitimidad, habla Maquiavelo con un cierto desdén o con franca ironía. Los principios eclesiásticos, dice él, son muy afortunados; pues, como están fortalecidos por constituciones religiosas de una autoridad antigua y venerable, se mantienen fácilmente. "Pero, siendo promovidos y sostenidos por Dios, cuyos dictados rebasan la comprensión humana, sería propio de hombres presuntuosos y temerarios discurrir sobre ellos; por lo cual renunciaré a hacerlo."[7] Para atraer el interés de Maquiavelo se requería algo distinto de estas apacibles y tranquilas formas de gobierno: un cuerpo político que hubiera sido creado por la fuerza y debiera sostenerse por la fuerza.

Pero este aspecto político no es el único. Para abarcar todo el alcance de la teoría maquiavélica tenemos que situarla en una perspectiva mucho más amplia. Al punto de vista político debe añadirse el filosófico. Este auxilio en el problema ha sido indebidamente abandonado. Políticos, sociólogos e historiadores han competido entre sí, analizando, comentando y criticando el *Príncipe* Esto se comprende y justifica en cierto modo. Maquiavelo no era un filósofo, en el sentido clásico o medieval del término. No tenía un sistema especulativo, ni siquiera un sistema político. Su libro ejerció, sin embargo, una poderosa influencia indirecta sobre el desen-

[6] *El Príncipe,* cap. VI.

[7] *Ibid.,* cap. XI.

volvimiento del pensamiento filosófico moderno. Pues él fué el primero que, de una manera manifiesta e indudable, rompió con toda la tradición escolástica. Destruyó la piedra angular de esta tradición: el sistema jerárquico.

Una y otra vez, los filósofos medievales habían citado el dicho de San Pablo, de que todo el poder es de Dios.[8] El origen divino del estado era universalmente reconocido. Al comienzo de la edad moderna, este principio estaba todavía en pleno vigor; aparece en su plena madurez, por ejemplo, en la teoría de Suárez.[9] Ni los más decididos defensores de la independencia y la soberanía del poder temporal se atrevieron a negar el principio teocrático. En cuanto a Maquiavelo, no ataca siquiera este principio: simplemente lo pasa por alto. El habla de su experiencia política, y su experiencia le ha enseñado que el poder, el verdadero y efectivo poder político, no tiene nada de divino. Ha visto los hombres que fundaban los "nuevos principados"; y ha estudiado detenidamente sus métodos. Pensar que el poder de estos nuevos principados venía de Dios era no solamente absurdo, era además blasfemo. Como político realista, Maquiavelo tenía que abandonar, de una vez por todas, la base entera del sistema político medieval. El pretendido origen divino de los reyes le parecía algo completamente fantástico. Era un producto de la imaginación, no del pensamiento político. "Queda ahora por ver, Dice Maquiavelo en el capítulo quince del *Príncipe,* cuáles deban ser los modos de gobierno en un príncipe respecto de sus súbditos y de sus amigos. Y como sé que muchos han escrito sobre esto, temo que al escribir yo ahora sea tenido por presuntuoso, tanto más cuanto que, al debatir esta cuestión, me alejaré de las opiniones ajenas. Pero siendo mi intención escribir cosas útiles para quien haya menester de ellas, me parece más conveniente ir derecho a la verdad efectiva de la cosa, que no a la imaginación de la misma. Pues

8 Véase San Pablo, *Romanos,* 13.1.

9 Véase von Gierke, *op. cit.*

muchos han imaginado como si fueran de verdad unas repúblicas y principados que nadie ha visto ni conocido nunca."[10] Maquiavelo no adopta la manera habitual de la "disputación" escolástica. No argumenta nunca sobre doctrinas o máximas políticas. Para él, los únicos argumentos válidos son los hechos de la vida política. Basta con indicar "la naturaleza de las cosas" para destruir el sistema jerárquico y teocrático.

También aquí se encuentra una conexión directa entre la nueva *cosmología* y la nueva *política* del Renacimiento. En ambos casos se desvanece la diferencia entre el mundo "inferior" y el "superior". Los mismos principios y leyes naturales valen para el "mundo de abajo" y para el "mundo de arriba". Las cosas están en el mismo nivel, así en el orden físico que en el político. Maquiavelo estudió y analizó los movimientos políticos con el mismo espíritu con que Galileo estudió, un siglo después, el movimiento de los cuerpos al caer. Fué el fundador de un nuevo tipo de ciencia de la estática y la dinámica políticas.

Por otra parte, sería inexacto afirmar que el único propósito de Maquiavelo era describir ciertos hechos políticos con la mayor claridad y exactitud posibles. En este caso hubiera actuado como historiador y no como teórico de la política. Una teoría exige mucho más; requiere un principio constructivo que unifique y sintetice los hechos. El estado secular existía desde mucho antes de los tiempos de Maquiavelo. Uno de los primeros ejemplos de completa secularización de la vida política es el estado fundado por Federico II en el sur de Italia; y este estado había sido creado trescientos años antes de que Maquiavelo escribiera su obra. Era una monarquía absoluta en el sentido moderno; se había emancipado completamente de toda influencia de la iglesia. Los funcionarios de este estado no eran clérigos, sino laicos. Cristianos, judíos y sarracenos participaban por igual en la administración; nadie quedaba excluído por razones meramente religiosas. En la corte de Federico II no se conocía la discri-

10 *El Príncipe.*

minación entre sectas, naciones o razas. El interés supremo era el del estado, del "terrenal" y secular estado.

Este era un hecho enteramente nuevo, un hecho del que no había equivalente en la civilización medieval. Pero este hecho no había encontrado todavía su expresión y justificación teórica. Federico II fué considerado siempre un archihereje. Dos veces fué excomulgado por la iglesia. Dante, que sentía por él una gran admiración y lo consideraba el verdadero modelo de un gran monarca, lo condenó sin embargo en su *Inferno* a las tumbas llameantes de los herejes.[11] El Código de Federico II ha sido calificado de "Certificado de nacimiento de la burocracia moderna". Pero, aunque moderno en sus acciones políticas, Federico no fué en modo alguno moderno por sus pensamientos. Cuando habla de sí mismo y del origen de su imperio, no habla como un hereje o un escéptico, sino como un místico. Pretende siempre mantener una relación personal inmediata con Dios. Y es esta relación personal lo que determina su completa independencia respecto de cualquier influencia y exigencia eclesiástica. Como dice su biógrafo al describir sus pensamientos y sentimientos, "la Divina Providencia lo había elegido, a él nada más, y lo había elevado directamente al trono; y el prodigio de la gracia había envuelto al último de los Hohenstaufen en una aureola de gloria mágica, mucho más alta que la de cualquier otro príncipe, lejos del entendimiento del profano. La intencionada y activa Presciencia Divina no envolvió al Emperador, pero se reveló en él bajo la forma de Razón suprema: 'Guía en el camino de la Razón', se le ha llamado."[12]

Religión y Política

Todas estas concepciones místicas se habían convertido para Maquiavelo en algo completamente ininteligible. To-

11 Dante, *Inferno*, x, 119 *ss.*

12 Véase Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second.* Trad. inglesa de E. O. Lorimer (London, Constable & Co., 1931), p. 253. Para todos los detalles, véase el cap. v, pp. 215-368.

das las ideas e ideales teocráticos anteriores se suprimen de raíz en su teoría. Pero, por otro lado, nunca tuvo la intención de separar la política de la religión. Era un adversario de la iglesia, pero no un enemigo de la religión. Por el contrario, estaba convencido de que la religión es uno de los elementos necesarios de la vida social del hombre. Pero, en su sistema, este elemento no puede aspirar a una verdad absoluta, independiente y dogmática. Su valor y validez dependen enteramente de su influencia sobre la vida política.

Según este criterio, sin embargo, el cristianismo ocupa el lugar inferior, pues está en oposición estricta a toda verdadera *virtù* política. Ha vuelto a los hombres débiles y afeminados. "Nuestra religión, dice Maquiavelo, en vez de héroes canoniza solamente a los mansos y los humildes", mientras que los paganos "divinizaban tan sólo a los hombres llenos de gloria mundanal, como grandes comandantes e ilustres jefes de comunidades".[13] Para Maquiavelo, este empleo pagano de la religión era el único racional. En Roma, la religión pudo llegar a ser la fuente principal de la grandeza del estado, y no una fuente de debilidad. Los romanos se aprovecharon siempre de la religión para reformar el estado, para promover sus guerras y para apaciguar tumultos.[14] No importa si lo hicieron de buena fe o calculadamente. Una prueba de la gran sabiduría política de Numa Pompilio consistió en que derivara sus leyes de una fuente sobrenatural y convenciera al pueblo de Roma de que esas leyes le fueron inspiradas en su conversación con la ninfa Egeria.[15] Por consiguiente, la religión es indispensable hasta en el sistema de Maquiavelo. Pero ya no es un fin en sí misma; se ha convertido en un simple instrumento en manos de los dirigentes políticos. No es el fundamento de la vida social del hombre, sino un arma poderosa en toda lucha política. Una religión meramente pasiva, que rehuye el mundo en vez de organizarlo, ha demostrado ser la ruina de muchos reinos y estados. La religión

[13] *Discursos*, libro II, cap. II.
[14] *Ibid.*, libro I, cap. XIII.
[15] *Ibid.*, libro I, cap. XI.

sólo es buena si produce un buen orden; y al buen orden suelen acompañarlo la buena fortuna y el éxito en cualquier empresa.[16] Con esto se da el último paso. La religión no mantiene ya ninguna relación con el orden trascendente de las cosas y ha perdido todos sus valores espirituales. El proceso de secularización ha llegado a su término. Pues el estado secular existe ya *de jure* y no sólo *de facto*: ha encontrado su definida legitimación teórica.

XII

CONSECUENCIAS DE LA NUEVA TEORIA DEL ESTADO

El aislamiento del estado y sus peligros

Toda la argumentación de Maquiavelo es clara y coherente. Su lógica es impecable. Si aceptamos sus premisas, no podemos eludir sus conclusiones. Con Maquiavelo nos situamos en el umbral del mundo moderno. Se ha logrado el fin que se deseaba: el estado ha conquistado su plena autonomía. Pero este resultado cuesta caro. El estado es completamente independiente; pero al mismo tiempo está completamente aislado. El afilado cuchillo del pensamiento maquiavélico ha cortado todos los hilos por los cuales el estado, en generaciones anteriores, estaba atado a la totalidad orgánica de la existencia humana. El mundo político ha perdido su conexión no sólo con la religión o la metafísica, sino también con todas las demás formas de la vida ética y cultural del hombre. Se encuentra solo, en un espacio vacío.

No puede negarse que este completo aislamiento estaba preñado de las más graves consecuencias. No tiene sentido pasar por alto estas consecuencias o quitarles importancia. Debemos enfrentarnos con ellas cara a cara. No quiero decir que Maquiavelo se hubiera percatado de todas las consecuencias de su teoría política. En la historia de las ideas no es

16 *Ibid.*

nada raro que un pensador elabore una teoría, cuyo total alcance y significación estén ocultos todavía para él. A este respecto, tenemos ciertamente que hacer una clara distinción entre Maquiavelo y maquiavelismo. En este último hay muchas cosas que Maquiavelo no pudo haber previsto. El habló y juzgó partiendo de su propia experiencia personal, la experiencia de un Secretario de Estado de Florencia. Había estudiado con el más vivo interés el origen y la caída de los "nuevos principados". Pero ¿qué eran las pequeñas tiranías italianas del *Cinquecento,* comparadas con las monarquías absolutas del siglo XVII y con nuestras modernas formas de dictadura? Maquiavelo sintió gran admiración por los métodos empleados por César Borgia para liquidar a sus adversarios. Pero, comparados con la técnica posterior, mucho más perfeccionada, del crimen político, esos métodos parecen un juego de niños. El maquiavelismo descubrió su verdadero semblante y su peligro cuando sus principios fueron aplicados, posteriormente, a un escenario más grande y a unas condiciones políticas completamente nuevas. En este sentido, puede decirse que las consecuencias de la teoría de Maquiavelo no se revelaron sino hasta nuestro tiempo. Ahora podemos, como quien dice, estudiar el maquiavelismo con un cristal de aumento.

Había todavía otra circunstancia que retrasó la plena madurez del maquiavelismo. En los siglos posteriores, en el XVII y el XVIII, su doctrina tuvo un papel muy importante en la vida política práctica; pero, teóricamente hablando, había todavía grandes fuerzas éticas e intelectuales que compensaban su influencia. Los pensadores políticos de este período, con la única excepción de Hobbes, eran todos partidarios de la "teoría del derecho natural del estado". Grocio, Pufendorf, Rousseau, Locke, consideraban al estado como un medio, no como un fin en sí mismo. El concepto de un estado "totalitario" no lo conocieron estos pensadores. Había siempre una cierta esfera de vida y de libertad individuales que permanecía inaccesible al estado. El estado y el soberano eran en general *legibus solutus.* Pero esto significaba sola-

mente que eran libres de toda coerción legal, y no que estuvieran exentos de obligaciones morales. Desde principios del siglo XIX, sin embargo, todo esto quedó súbitamente en entredicho. El romanticismo lanzó un ataque violento contra la teoría de los derechos naturales. Los escritores y filósofos románticos hablaban como decididos "espiritualistas". Pero fué precisamente este espiritualismo metafísico el que abrió el camino al materialismo más áspero y más intransigente de toda la vida política. A este respecto, es extraordinariamente interesante y notable el hecho de que los pensadores "idealistas" del siglo XIX —Fichte y Hegel— se convirtieran en abogados de Maquiavelo y en defensores del maquiavelismo. Al derrumbarse la teoría de los derechos naturales, quedó suprimida la última barrera que se oponía al triunfo. No había ya ninguna gran fuerza intelectual o moral que detuviera o compensara el maquiavelismo. Su victoria era completa, y parecía incontrovertible.

El problema moral en Maquiavelo

Es innegable que el *Príncipe* contiene las cosas más inmorales, y que su autor no tuvo escrúpulos en recomendar al gobernante toda suerte de engaños, perfidias y crueldades. No son pocos, sin embargo, los escritores modernos que, deliberadamente, hacen la vista gorda ante este hecho patente. Nos dicen que las medidas que recomienda Maquiavelo, aunque censurables en sí mismas, están destinadas al "bien común". El gobernante debe respetar este bien común. Pero ¿dónde se encuentra esta reserva mental? *El Príncipe* habla de una manera muy distinta, de una manera completamente intransigente. El libro describe, con una total indiferencia, los modos y maneras por los cuales hay que alcanzar y mantener el poder político. Sobre el *justo empleo* de este poder no dice una palabra. No restringe dicho empleo a ninguna consideración para la comunidad. Tan sólo unos siglos después los patriotas italianos empezaron a atribuirle a la obra de Maquiavelo su propio idealismo político y nacional. En cual-

quier palabra de Maquiavelo, afirmó Alfieri, se encuentra el mismo espíritu, el espíritu de justicia, de apasionado amor por la libertad, de magnanimidad y de verdad. Quien comprenda debidamente la obra de Maquiavelo, tiene que convertirse en un ardiente entusiasta de la libertad y en iluminado amante de todas las virtudes políticas.[1]

Esta, sin embargo, es tan sólo una respuesta retórica a nuestra pregunta, y no una respuesta teórica. Considerar *El Príncipe* como una especie de tratado de ética o de manual de virtudes políticas, es imposible. No es necesario penetrar en la discusión del muy debatido problema de si el último capítulo del *Príncipe,* que contiene la famosa exhortación a liberar a Italia del yugo de los bárbaros, forma parte integrante de la obra o es una adición posterior. Muchos investigadores modernos hablan del *Príncipe* como si la obra entera no fuera sino una preparación para este capítulo final, y como si este capítulo fuera no sólo la culminación, sino además la quintaesencia del pensamiento político de Maquiavelo. Considero errónea esta opinión; y, por todo lo que veo, el *onus probandi* corresponde en este caso a los abogados de esta tesis. Pues existen diferencias manifiestas entre el libro, considerado como un todo, y el último capítulo: diferencias de pensamiento y diferencias de estilo. En el libro propiamente dicho, Maquiavelo habla de una manera completamente desenvuelta. Puede escucharlo quien quiera, y hacer el uso que quiera de sus consejos, los cuales están a la disposición no sólo de los italianos, sino también de los más peligrosos enemigos de Italia. En el tercer capítulo, Maquiavelo se ocupa muy extensamente de los errores cometidos por Luis XII en su invasión de Italia. Sin estos errores, afirma él, Luis XII no hubiera tenido ninguna dificultad en conseguir su objetivo, que era el de someter a toda Italia. En sus análisis de las acciones políticas, Maquiavelo no deja nunca traslucir ningún sentimiento personal de simpatía o antipatía. Para decirlo

[1] *Chiunque ben legge e nell' autore s'immedesima non può riuscire se non un focoso entusiasta di libertà, e un illuminatissimo amatore d' ogni politica virtù.* Alfieri, *Del Principe e delle lettere,* cap. VIII.

con palabras de Spinoza, habla de estas cosas como si fueran líneas, planos o volúmenes. No atacó los principios de la moralidad; pero los consideraba inútiles cuando se entrometían en los problemas de la vida política. Maquiavelo veía las luchas políticas como si fueran un juego de ajedrez. Había estudiado las reglas del juego muy detalladamente. Pero no tenía la menor intención de criticar o de cambiar dichas reglas. Su experiencia política le había enseñado que el juego político siempre se ha jugado con fraude, con engaño, traición y delito. El no censuraba ni recomendaba estas cosas. Su única preocupación era encontrar la mejor jugada —la que gana el juego. Cuando un campeón de ajedrez se lanza a una combinación audaz, o cuando trata de engañar a su adversario mediante toda suerte de ardides y estratagemas, su habilidad nos deleita y nos admira. Esta era exactamente la actitud de Maquiavelo cuando contemplaba las cambiantes escenas del gran drama político que se estaba representando bajo su mirada. No sólo se sentía interesado; se sentía fascinado. No podía por menos de dar su opinión. A veces movía la cabeza cuando veía una mala jugada; otras veces prorrumpía en admiración y aplauso. Nunca se le ocurrió preguntar quiénes eran los que estaban jugando. Los jugadores podían ser aristócratas o republicanos, bárbaros o italianos, príncipes legítimos o usurpadores. Esto, evidentemente, no le importa a quien está interesado en el juego mismo —y solamente en el juego. En su teoría, Maquiavelo llega a olvidarse de que el juego político no se juega con fichas, sino con hombres de veras, con seres humanos de carne y hueso; y que del juego dependen el bienestar y el infortunio de esos seres.

Cierto es que en el último capítulo su actitud fría y distante cede ante otra de distinto tono. De repente, Maquiavelo se echa de encima la carga de su método lógico. Su estilo ya no es analítico, sino retórico. No sin razón se ha comparado este capítulo a la exhortación de Isócrates a Filipo.[2] Personalmente, puede ser que prefiramos la nota emotiva del

2 Véanse las notas de L. A. Burd en su edición de *Il Principe*, p. 366.

último capítulo a la nota fría e indiferente que tiene el resto de la obra. No obstante, sería un error suponer que Maquiavelo ha disimulado en el libro su pensamiento y que lo que en él se dice es pura ficción. El libro de Maquiavelo es sincero y franco; pero lo dictó su concepción del sentido y la misión de una *teoría* de la política. Esta teoría tiene que describir y analizar; no puede alabar o censurar.

Nadie ha puesto en duda el patriotismo de Maquiavelo. Pero no debiéramos confundir el filósofo con el patriota. *El Príncipe* era obra de un pensador político, y de un pensador muy radical. Muchos de los investigadores modernos suelen olvidar, o por lo menos subestimar, este radicalismo de la teoría de Maquiavelo. En sus esfuerzos por librar su nombre de toda culpa, han oscurecido su obra. Nos han representado un Maquiavelo inicuo e inocente, pero al mismo tiempo un tanto trivial. El verdadero Maquiavelo era mucho más peligroso —peligroso por sus pensamientos, no por su carácter. Mitigar su teoría significa falsificarla. Esa pintura de un Maquiavelo tibio y suave no es un retrato histórico fidedigno. Es una *fable convenue,* tan opuesta a la verdad histórica como la concepción de un Maquiavelo "diabólico". El hombre mismo era rehacio a la avenencia. En sus juicios sobre las acciones políticas previene una y otra vez contra la indecisión y el titubeo. La grandeza y la gloria de Roma consistieron en que siempre se evitaron en la vida política romana los términos medios.[3] Sólo los estados débiles son siempre indecisos en sus resoluciones, y una resolución tardía es siempre odiosa.[4] Cierto es que los hombres, en general, raramente saben cómo ser completamente buenos o completamente malos. Pero es precisamente en este punto donde el verdadero político, el gran estadista, difiere del hombre medio. No retrocede ante aquellos crímenes que llevan la marca de una grandeza inherente. Puede ser que lleve a cabo muchas acciones buenas, pero cuando las circunstancias requieren un curso

[3] *Discursos,* libro II, cap. XXIII.
[4] *Ibid.,* libro II, cap. XV; libro I, cap. XXXVIII.

diferente de acción, entonces será "magníficamente malo".[5] Aquí se escucha la voz del verdadero Maquiavelo, no la del convencional. Y aunque fuera cierto que todos los consejos de Maquiavelo estuvieran destinados al "bien común" ¿quién es el que juzga de este bien? Evidentemente, nadie más que el príncipe. El cual propenderá siempre a identificarlo con su interés privado; actuará de acuerdo con la máxima: *L'état c'est moi.* Además, si el bien común pudiera justificar todas esas cosas que recomienda en su libro Maquiavelo, si pudiera ser empleado como excusa para el fraude y el engaño, el delito y la crueldad, sería muy difícil distinguirlo del mal común.

Con todo, sigue siendo uno de los grandes enigmas de la historia de la civilización humana el hecho de que un hombre como Maquiavelo, de gran y noble espíritu, pudiera llegar a ser el abogado de la "magnífica maldad". Y este enigma nos deja más perplejos todavía cuando comparamos *El Príncipe* con los otros escritos de Maquiavelo. En estos últimos se encuentran muchas cosas que parecen estar en flagrante contradicción con las opiniones expuestas en *El Príncipe.* En sus *Discursos,* Maquiavelo habla como un decidido republicano. En las luchas entre la aristocracia romana y los plebeyos, su simpatía se inclina claramente del lado del pueblo. Lo defiende contra la acusación de inconstancia y veleidad;[6] declara que la salvaguarda de las libertades públicas es más segura en sus manos que en las de los patricios.[7] Habla muy desdeñosamente de los *gentiluomini,* de esos hombres que viven en la opulencia y el ocio de las rentas de sus propiedades. Tales personas, afirma, son dañinas en cualquier república o país. Pero más dañinos todavía son aquellos otros, señores de fortalezas y castillos además de propiedades, que tienen vasallos y criados que les rinden obediencia. De estas dos clases de hombres, el reino de Nápoles, la Romaña y la Lombardía estaban llenas. Y a ello es debido que en estas provincias no existiera nunca una comunidad o forma libre

5 *Ibid.*, libro I, cap. XXVII.
6 *Ibid.*, libro I, cap. LVIII.
7 *Ibid.*, libro I, caps. IV, V.

de gobierno; pues los hombres de esta suerte son enemigos jurados de todas las instituciones libres.[8] Considerando una cosa y la otra, declara Maquiavelo, el pueblo es más sabio y más constante que un príncipe.[9]

En *El Príncipe* encontramos escasas huellas de estas convicciones. Aquí la fascinación de César Borgia es tan poderosa, que parece eclipsar completamente todos los ideales republicanos. Los métodos de César Borgia pasan a ser el centro oculto de todas las reflexiones políticas de Maquiavelo. Su pensamiento se siente atraído irresistiblemente hacia este centro. "Teniendo en cuenta todas las acciones del Duque, yo no sabría censurarlo; por el contrario, me parece que pueden proponerse como ejemplo, como ya lo hice, a cuantos acceden a un principado por obra de la fortuna o de las armas ajenas. Pues teniendo como tenía grande el espíritu y alta la intención, no podía gobernar de otra manera; y sólo se interpuso en sus designios la brevedad de la vida de Alejandro y su propia enfermedad."[10] Si algo le reprocha Maquiavelo a César no es su carácter, no es su crueldad despiadada, su rapacidad y su perfidia. Para todo esto no tiene una palabra de censura. Lo que censura es el único error grave de su carrera: el hecho de que permitiera que Julio II, su enemigo declarado, fuera elegido Papa a la muerte de Alejandro VI.

Se cuenta que Talleyrand, después de la ejecución del Duque de Enghien por Napoleón Bonaparte exclamó: *C'est plus qu'un crime, c'est une faute.* Si esta anécdota fuera cierta, debiéramos decir entonces que Talleyrand habló como un verdadero discípulo del *Príncipe.* Los juicios de Maquiavelo son todos políticos, y no morales. Lo que le parece censurable e imperdonable en un político no son sus crímenes, sino sus errores.

Que un republicano pudiera adoptar por héroe y por modelo al Duca Valentino, es cosa que parece muy extraña. Pues ¿qué hubiera sido de las Repúblicas italianas y de todas sus

8 *Ibid.*, libro I, cap. LV.
9 *Ibid.*, libro I, cap. LVIII.
10 *El Príncipe*, cap. VII; cf. cap. XIII.

libres instituciones bajo la dominación de un hombre como César Borgia? Hay dos razones, sin embargo, que permiten explicar esta aparente discrepancia en el pensamiento de Maquiavelo; la una es general, la otra particular. Maquiavelo estaba convencido de que todos sus pensamientos políticos eran realistas. Pero, cuando estudiamos su republicanismo, encontramos escasas huellas de ese realismo. Su republicanismo es mucho más "académico" que práctico; más contemplativo que activo. Maquiavelo había sido un servidor sincero y fiel de la causa del estado-ciudad de Florencia. Como secretario de estado, había combatido a los Medici. Pero, cuando se restauró el poder de los Medici, creyó que podría conservar su puesto; no regateó ningún esfuerzo para hacer las paces con los nuevos dirigentes. Lo cual se comprende fácilmente. Maquiavelo no se sentía vinculado a ningún programa político. Su republicanismo no era de los que no cejan ni transigen. Podía fácilmente aceptar un gobierno aristocrático, pues nunca había recomendado una oclocracia, un dominio de la masa. No sin razón, afirma, la voz del pueblo ha sido comparada a la voz de Dios.[11] Pero, por otra parte, está persuadido de que para dar nuevas instituciones a la comunidad, o para reconstruir las viejas instituciones sobre una base completamente nueva, se requiere un hombre solo.[12] La multitud es impotente si no tiene una cabeza.[13]

Con todo, si bien Maquiavelo admiraba la plebe romana, no creía igualmente en la capacidad de los ciudadanos de un estado moderno para regirse a sí mismos. A diferencia de muchos otros pensadores del Renacimiento, él no acariciaba la esperanza de restaurar la vida de los antiguos. La República Romana estaba fundada en la *virtù* romana, y esta *virtù* se ha perdido para siempre. Los intentos de resucitar la vida política antigua le parecían sueños vanos a Maquiavelo. Su mente era aguzada, clara y fría; no era la mente de un fanático entusiasta como la de Cola di Rienzi. En la vida italiana

11 *Discursos*, libro I, cap. LVIII.
12 *Ibid.*, libro, I, cap. IX.
13 *Ibid.*, libro I, cap. XLIV.

del siglo xv, Maquiavelo no descubría nada que pudiera alentar sus ideales republicanos. Como patriota, sentía la más honda simpatía por sus conciudadanos; pero, como filósofo, los juzgaba con severidad, y su sentimiento rayaba en el desprecio. Sólo en el norte le parecía encontrar todavía algún rastro de la antigua *virtù* y del amor a la libertad. Las naciones del norte, dice él, se han salvado hasta cierto punto, porque no han aprendido las maneras de los franceses, de los italianos y los españoles, que son la corrupción del mundo.[14] Este juicio sobre su propio tiempo era irrevocable. Maquiavelo no concedía siquiera que nadie pudiese dudar de ello. "No sé si voy a merecer que se me incluya entre quienes se engañan a sí mismos, por el hecho de que, en estos discursos míos, alabo excesivamente a los antiguos tiempos de los romanos, mientras censuro a los nuestros. Y, en verdad, si la excelencia que prevalecía entonces y la corrupción que hoy prevalece no fueran más claras que el sol, me guardaría de hablar como hago. . . Pero, puesto que la cosa es tan clara que todo el mundo la ve, me atreveré a decir francamente cuanto pienso, así de los tiempos antiguos como de los nuevos, para que la mente de aquellos jóvenes que leyeran estos escritos míos se incline a rehuir los ejemplos modernos, y se disponga a seguir, cuando la oportunidad se ofrezca, aquellos que fijó la antigüedad."[15]

Maquiavelo no tenía en modo alguno una particular debilidad por esos *principati nuovi*, por las modernas tiranías. No podía por menos de ver todos sus males y defectos. Pero, en las circunstancias y condiciones de la vida moderna, esos males le parecían inevitables. No cabe duda de que, personalmente, Maquiavelo hubiera aborrecido muchas de las medidas que él mismo recomendaba a los dirigentes de los nuevos estados. Nos dice, con estas mismas palabras, que dichas medidas son recursos muy crueles que repugnan no sólo a

[14] *Ibid.*, libro I, cap. LV: *Perchè non hanno possuto pigliare i costumi, nè franciosi, nè spagnuoli, nè italiani; le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo.*

[15] *Ibid.*, libro II, Prefacio.

todo cristiano, sino a cualquier norma civilizada de conducta, y que todo hombre debiera evitarlas, prefiriendo más bien llevar una vida privada que no reinar de una manera tan nociva para la humanidad. Pero —añade muy característicamente— quienquiera que no siga el buen camino de la virtud, tiene que seguir, si quiere sostenerse, por el camino del mal.[16] *Aut Caesar aut nihil:* o llevar una vida privada, una vida inocua e inocente, o entrar en la liza política, luchar por el poder, y mantenerlo por los medios más radicales y despiadados. No hay término medio entre estas dos alternativas.

Cuando se habla del "inmoralismo" de Maquiavelo, esta palabra, sin embargo, no se debe entender en el sentido moderno. Maquiavelo no juzgaba las acciones humanas desde un punto de vista "más allá del bien y el mal". No despreciaba la moralidad; pero tenía muy poco aprecio por los hombres. Si era un escéptico, su escepticismo era más bien humano que filosófico. La prueba mejor de su inextirpable escepticismo, de esta profunda desconfianza por la naturaleza humana, hay que buscarla en su comedia *Mandragola.* Esta obra maestra de la literatura cómica revela tal vez más, sobre la opinión que le merecían a Maquiavelo sus contemporáneos, que todos sus escritos políticos e históricos. Su propio país y su generación, los creía perdidos. Y en su *Príncipe* trató de inculcar la misma convicción de la profunda perversidad moral de los hombres en las mentes de los jefes de estado. Esto formaba parte integrante de su sabiduría política. La primera condición de un gobernante es comprender a los hombres. Y nunca los entenderemos mientras suframos la ilusión de su "bondad original". Una concepción como esta puede que sea muy humana y benigna; pero en la vida política resulta un absurdo. Cuantos han escrito sobre el gobierno civil, dice Maquiavelo, establecen como primer principio, y los historiadores todos lo demuestran, que quien quiera fundar un estado y hacer leyes apropiadas para su gobierno, debe suponer de antemano que todos los hombres son malos por naturaleza,

16 *Ibid.*, libro I, cap. XXVI.

y que no dejarán de mostrar esta depravación de su ánimo cuantas veces se les ofrezca la oportunidad.[17]

Esta depravación no pueden curarla las leyes; tiene que curarla la fuerza. Es cierto que las leyes son indispensables para toda comunidad, pero el gobernante debe emplear otros argumentos más convincentes. El mejor fundamento para cualquier estado, sea nuevo, viejo, o mixto, dice Maquiavelo, lo constituyen buenas leyes y buenas armas. Pero, puesto que las leyes buenas son ineficaces sin las armas, y que, por otra parte, las buenas armas siempre apoyan a esas leyes, no me ocuparé más aquí de leyes, sino que hablaré de las armas.[18] Hasta los "santos", los profetas religiosos, han actuado de acuerdo con este principio en cuanto se han convertido en jefes de estado. Sin esto, hubieran estado perdidos desde el comienzo. Savonarola no logró su propósito porque no tenía el poder de mantener firmes en su convencimiento a aquellos que creían en su misión, ni el de hacer que creyeran en ella quienes la negaban. Ello explica por qué triunfaron en sus empresas todos los profetas que tuvieron el apoyo de una fuerza armada, mientras aquellos que no pudieron confiar en una fuerza semejante fueron derrotados y destruídos.[19]

Naturalmente, Maquiavelo prefiere con mucho los gobernantes buenos y prudentes a los malos y crueles; prefiere Marco Aurelio a Nerón. Pero, si se escribe un libro destinado solamente a esos gobernantes buenos y justos, el libro mismo podrá ser excelente, pero no encontrará muchos lectores. Los príncipes de esta suerte son excepcionales, no son mayoría. Todo el mundo reconoce que es digno de alabanza que un príncipe cumpla su palabra y viva con decoro. Sin embargo, tal y como están las cosas, un príncipe tiene que aprender también el arte opuesto: el arte de la astucia y la traición. "A un príncipe le conviene igualmente comportarse como bestia y como hombre. Esta cosa se la han enseñado a los príncipes encubiertamente los escritores antiguos, los cuales relatan de

[17] *Ibid.*, libro I, cap. III.
[18] *El Príncipe*, cap. XII.
[19] *Ibid.*, cap. VI.

qué modo Aquiles, y otros muchos de los príncipes antiguos, fueron confiados al centauro Quirón, para que los alimentase y guardase bajo su disciplina. Lo cual quiere decir que, habiendo tenido como preceptor a uno que es medio hombre y medio bestia, el príncipe sabrá emplear según convenga una o la otra de las naturalezas; pues ninguna de las dos puede sostenerse sin la otra. Teniendo, pues, el príncipe la necesidad de saber actuar bien como bestia, debe elegir el zorro y el león; pues el león no se defiende de artimañas, y el zorro no se defiende del lobo. Conviene entonces ser zorro para prevenirse de artimañas, y león para atemorizar al lobo." [20]

Este famoso símil es muy característico e ilustrativo. Maquiavelo no quiso decir que un maestro de príncipes debiera ser un bruto. Pero tiene que habérselas con cosas brutales y no debe sentir el temor de verlas cara a cara y llamarlas por su nombre. La benevolencia sola no basta para la política. Aún en su mejor momento, la política es siempre un intermediario entre la humanidad y la bestialidad. El maestro de política tiene, por tanto, que entender de las dos cosas; tiene que ser medio hombre y medio bestia.

Ningún escritor político antes de Maquiavelo había dicho estas cosas. Aquí se encuentra la diferencia clara, indudable e indeleble, entre esta teoría y la de sus precursores, así los autores clásicos como los medievales. Dice Pascal que hay ciertas palabras que, de una manera súbita e inesperada, aclaran el sentido de toda una obra. Una vez que nos hemos encontrado con ellas, ya no cabe duda alguna sobre el carácter del libro: ha desaparecido toda ambigüedad. Ese dicho de Maquiavelo, de que el maestro de príncipes debe ser *un mezzo bestia e mezzo uomo,* es de esos que revelan, en un súbito destello, la naturaleza y el propósito de su teoría política. No hubo quien dudara nunca de que la *vida* política, tal como las cosas son, estuviera llena de crímenes, traiciones y perversidades. Pero ningún pensador antes de Maquiavelo se había propuesto enseñar el *arte* de esos crímenes. Esas cosas se hacían, pero no se enseñaban. El hecho de que Ma-

20 *Ibid.*, cap. XVIII.

uiavelo ofreciera convertirse en un maestro del arte de la stucia, la perfidia y la crueldad, era algo inaudito. Y él era nuy concienzudo en su enseñanza. No vacilaba ni transigía. ،e dice al gobernante que, puesto que las crueldades son ne- esarias, tienen que hacerse pronta y despiadadamente. En ste caso, y solamente en este, producirán el efecto deseado y erán propiamente *crudeltà bene usate.* Es inútil aplazar o nitigar una medida cruel; hay que aplicarla de un solo golpe sin consideraciones por los sentimientos humanos. Un usur- ador que haya accedido al trono no debe permitir que nin- ún hombre o mujer se interponga en su camino; tiene que xtirpar a la familia entera del soberano legítimo.[21] Todas stas cosas pueden considerarse vergonzosas; pero en la vida olítica no podemos trazar una divisoria bien marcada entre "virtud" y el "vicio". Ambas cosas cambian de lugar fre- uentemente; considerándolo bien, veremos que ciertas cosas ue parecen muy virtuosas, al convertirse en acciones resul- an perjudiciales para el príncipe, mientras que otras que se onsideran viciosas resultan benéficas.[22] En política todo cam- ia de lugar: lo limpio es sucio y lo sucio es limpio.

Es cierto que hay algunos investigadores modernos de Ma- uiavelo que ven su obra de una manera muy distinta. Nos icen que su obra no era en modo alguno una innovación adical. Después de todo, no era más que un lugar común; ertenecía a un tipo literario conocido. *El Príncipe,* aseguran sos autores, es sólo uno de los innumerables libros que, con ltulos diversos, se han escrito para la instrucción de los reyes. as literaturas medieval y renacentista abundan en tratados e esta clase. Entre los años 800 y 1700 fueron asequibles omo un millar de libros que le decían al rey cómo tenía que ortarse para estar "seguro en su alto cargo". Todo el mun- o conocía y leía estas obras: *De officio regis, De institutione rincipum, De regimine principum.* Maquiavelo no hizo más

21 *Discursos,* libro III. caps. IV, XXX; cf. *El Príncipe,* cap. III, *a pos- ederli sicuramente basta avere spenta la linea del principe che li do- inava.*

22 *El Príncipe,* cap. XV.

que añadir un nuevo eslabón a esta larga cadena. Su libro no tiene nada *sui generis;* fué más bien un libro típico. No hay en *El Príncipe* ninguna novedad auténtica, ni por el pensamiento ni por el estilo.[23]

Contra esta opinión podemos, sin embargo, invocar dos testimonios: el del propio Maquiavelo y el de sus lectores. Maquiavelo estaba profundamente convencido de la originalidad de sus ideas políticas. En el Prefacio a sus *Discursos* dijo: "Incitado por ese deseo que la naturaleza ha puesto en mí, de emprender sin temor cualquier cosa que me parece ofrecer un beneficio común a todos, penetro ahora en un camino que, no siendo hollado por muchos, puede ocasionarme disgustos, aunque también puede granjearme la gratitud de quienes juzguen mis esfuerzos con ánimo amistoso." Esta esperanza no quedó defraudada: los lectores de Maquiavelo pensaron lo mismo. Su obra fué leída no sólo por los sabios y los estudiosos de la política. Tuvo una circulación mucho más amplia. Apenas se cuenta uno solo entre los grandes políticos modernos que no conociera el libro de Maquiavelo y no se sintiera fascinado por él. Entre sus lectores y admiradores encontramos los nombres de Catalina de Medici, Carlos V, Richelieu, la reina Cristina de Suecia, Napoleón Bonaparte. Para esos lectores el libro era algo más que un libro; era la guía y la brújula de su trayectoria política. Esta influencia profunda y permanente del *Príncipe* sería difícilmente explicable si el libro fuera sólo un ejemplar más de un tipo literario conocido. Napoleón Bonaparte declaró que, de todas las obras políticas, sólo las de Maquiavelo merecían ser leídas. ¿Podemos imaginarnos a un Richelieu, a una Catalina de Medici, a un Napoleón Bonaparte, estudiando entusiásticamente unas obras como el *De regimine principum* de Tomás de Aquino, la *Institutio principis Christiani* de Erasmo o el *Telémaco* de Fenelón?

23 Véase Allan H. Gilbert, *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners. "The Prince" a Typical Book De Regimine Principum* (Duke University Press, 1938).

Para mostrar la notable diferencia entre *El Príncipe* y todas las demás obras *De regimine principum*, no es menester, sin embargo, que acudamos a juicios personales. Existen otras y mejores razones para probar que hay un abismo entre las ideas de Maquiavelo y las de los escritores políticos anteriores. Claro está que *El Príncipe* tuvo precursores; ¿qué libro no los tiene? En este se encuentran muchos paralelos con otros autores. La edición de Burt ha recogido y anotado cuidadosamente muchos de estos paralelos. Pero los paralelos literarios no demuestran necesariamente la existencia de paralelos en el pensamiento. *El Príncipe* pertenece a un "clima de opinión" enteramente distinto del de quienes escribieron antes sobre el tema. La diferencia puede explicarse en dos palabras. Los tratados tradicionales *De rege et regimine, De institutione regis, De regno et regis institutione*, eran tratados *pedagógicos*. Estaban destinados a la educación de príncipes. Maquiavelo no tenía la ambición ni la esperanza de llevar a cabo esta labor. Su libro se ocupaba de problemas enteramente distintos. Le dice solamente al príncipe cómo tiene que alcanzar el poder, y cómo mantenerlo en circunstancias difíciles. Maquiavelo no era tan ingenuo que supusiera que los jefes de los *principati nuovi*, los hombres del jaez de César Borgia, fueran sujetos aptos para la "educación". En libros anteriores y posteriores que se llamaron *El Espejo del Rey*, se presentaba al monarca como si estuviera viendo en un espejo sus deberes y obligaciones fundamentales. Pero ¿dónde encontramos cosa parecida en el *Príncipe* de Maquiavelo? La palabra misma "deber" parece que se haya extraviado en la obra.

La técnica de la política

Pero, si bien *El Príncipe* es cualquier cosa menos un tratado moral o pedagógico, de ello no se infiere que sea un libro inmoral. Ambos juicios son igualmente equivocados. *El Príncipe* no es un libro moral ni inmoral: es simplemente un libro técnico. En un libro técnico no hay que ir buscando reglas de conducta ética, de bien y mal. Basta con que nos

diga lo que es útil y lo que es inútil. Cada palabra del *Príncipe* tiene que ser leída y entendida de este modo. El libro no contiene prescripciones morales para el gobernante, ni lo invita a cometer crímenes y villanías. Se ocupa especialmente de los "nuevos principados", a los que está destinado. Trata de darles a todos ellos el necesario consejo para protegerse de cualquier peligro. Estos peligros son manifiestamente mucho mayores que los que amenazan a los estados ordinarios —los principados eclesiásticos y las monarquías hereditarias. Para evitarlos, el gobernante debe recurrir a medios extraordinarios. Pero cuando ya el mal se ha apoderado del cuerpo político, es demasiado tarde para buscar remedios. Maquiavelo gusta de comparar el arte del político al de un médico experto. El arte de la medicina consta de tres partes: diagnóstico, pronóstico y terapéutica. De todas ellas, el diagnóstico acertado es la labor más importante. Lo principal es conocer a tiempo la enfermedad, para poder prevenirse contra sus consecuencias. Cuando esto falla, el caso se vuelve desesperado. "Y ocurre con esto lo mismo que los médicos dicen de la tisis, que al principio es un mal fácil de curar y difícil de conocer, pero que, con el progreso del tiempo, no habiéndola conocido ni medicado al principio, pasa a ser fácil de conocer y difícil de curar. Lo mismo ocurre con las cosas del estado; pues, cuando pueden preverse —lo cual sólo le es dado al hombre prudente— los males que surgen en él pueden curarse pronto; pero cuando, por no haberse conocido, se dejan crecer de modo que cualquiera los conoce, entonces no tienen ya remedio." [24]

Todos los consejos de Maquiavelo hay que interpretarlos en este sentido. El prevé los posibles peligros que amenazan a las distintas formas de gobierno, y proporciona el remedio. Le dice al gobernante lo que tiene que hacer para establecer y mantener su poder, para evitar discordias intestinas, para prever y prevenir conspiraciones. Todos estos consejos son "imperativos hipotéticos", en palabras de Kant, "imperativos

[24] *El Príncipe*, cap. III.

de destreza". "Aquí, dice Kant, no se trata de si el fin es racional y bueno, sino tan sólo de lo que uno debe hacer para alcanzarlo. Las prescripciones del médico para devolver totalmente la salud a su paciente, y las del envenenador para producir certeramente la muerte, tienen el mismo valor a este respecto, pues ambas logran su propósito perfectamente." [25] Estas palabras describen exactamente la actitud y el método de Maquiavelo. Nunca censura o alaba ninguna acción política; ofrece de ella simplemente un análisis descriptivo, de la misma manera como un médico describe los síntomas de una cierta enfermedad. En este tipo de análisis nos interesa solamente la verdad de la descripción, y no la cosa de que se habla. Hasta de las cosas peores puede darse una descripción correcta y excelente. Maquiavelo estudió las acciones políticas de la misma manera como el químico estudia las reacciones químicas. Es evidente que el químico que prepara un fuerte veneno en su laboratorio no es responsable de sus efectos. En manos de un médico experto, el veneno puede salvar la vida de un hombre; en manos de un asesino puede matarlo. Bastante ha hecho con enseñarnos todos los procesos necesarios para la preparación del veneno, y con darnos su fórmula química. *El Príncipe* de Maquiavelo contiene muchas cosas peligrosas y venenosas, pero él las contempla con la frialdad y la indiferencia de un científico. El da sus recetas políticas. No es incumbencia suya quién haya de emplearlas, o si serán empleadas para buenos o para malos fines.

Lo que Maquiavelo deseaba introducir no era solamente una nueva ciencia, sino un nuevo *arte* de la política. El fué el primer autor moderno que habló del "arte del estado" Cierto es que la idea de semejante arte es muy antigua. Pero Maquiavelo le dió a esta vieja idea una interpretación enteramente nueva. Desde Platón, todos los grandes pensadores políticos habían insistido en que la política no puede ser considerada como un simple trabajo rutinario. Tiene que haber

[25] Véase Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

reglas definidas que guíen nuestras acciones políticas; tiene que haber un arte (*techné*) de la política. En su diálogo *Gorgias*, Platón contrapuso su propia teoría del estado a las opiniones de los sofistas —de Protágoras, Pródicos, Gorgias. Estos hombres, afirmó, nos han dado muchas reglas para nuestra conducta política. Pero estas reglas no tienen un alcance y un valor filosófico, porque dejan de lado el punto principal. Han sido abstraídas de casos especiales, y se atienen a propósitos particulares. Les falta el carácter esencial de una *techné*: el carácter de universalidad. Aquí aparece la diferencia esencial e indeleble entre la *techné* de Platón y el *arte dello Stato* de Maquiavelo. La *techné* de Platón no es un "arte" en el sentido de Maquiavelo; es un conocimiento (*episteme*) basado en principios universales. Estos principios son no solamente teóricos, sino prácticos; no sólo lógicos, sino éticos. Sin penetrar en estos principios nadie puede ser un verdadero estadista. Un hombre puede creerse experto en todos los problemas de la vida política por haber formado, en una larga experiencia, opiniones justas sobre las cosas políticas. Pero esto no lo convierte en un verdadero gobernante, ni lo capacita para manifestar un juicio firme, pues le falta "la comprensión de la causa".[26]

Platón y sus seguidores habían tratado de dar una teoría del Estado *Legal;* Maquiavelo fué el primero que introdujo una teoría que suprimió o redujo este carácter específico. Su arte de la política estaba destinado y se ajustaba igualmente al estado legal y al estado ilegal. La luz de su sabiduría política brilla lo mismo sobre príncipes legítimos que sobre usurpadores y tiranos, sobre gobernantes justos que sobre los injustos. A todos les dió su consejo, liberal y profusamente, sobre los negocios del estado. No necesitamos censurarlo por su actitud. Si deseamos comprimir *El Príncipe* en una única fórmula, lo mejor que podríamos hacer es referirnos a las palabras de un gran historiador del siglo XIX. En la introducción a su *Historia de la Literatura Inglesa*, Hipólito Taine

[26] Véase Platón, *República*, 533 B.

declara que el historiador debiera hablar de las acciones humanas de la misma manera como el químico habla de los diferentes compuestos químicos. El vicio y la virtud son productos como el vitriolo y el azúcar, y debiéramos ocuparnos de ellos con el mismo espíritu científico, frío y distante con que nos ocupamos de estos. Este era exactamente el método de Maquiavelo. Claro está que él tenía sentimientos personales, ideales políticos, aspiraciones nacionales. Pero no permitió que estas cosas afectaran su juicio político. Este juicio era el de un científico y un técnico de la vida política. Si se lee *El Príncipe* de otra manera, si se considera como la obra de un propagandista político, se pierde toda la substancia de la cosa.

El elemento mítico en la filosofía política de Maquiavelo: la Fortuna

La ciencia política de Maquiavelo y la ciencia natural de Galileo se basan en el mismo principio. Parten del axioma de la unidad y homogeneidad de la naturaleza. La naturaleza es siempre la misma; todos los acontecimientos naturales obedecen a las mismas leyes invariables. Esto conduce, en física y en cosmología, a la destrucción de la distinción entre el mundo "superior" y el mundo "inferior". Todos los fenómenos físicos están en el mismo nivel: si describimos una fórmula que defina los movimientos de una piedra al caer, podemos aplicarla a los movimientos de la luna en torno a la tierra y a las estrellas fijas más lejanas. También en política descubrimos que todas las edades tienen la misma estructura fundamental. El que conoce una edad las conoce todas. El político que se enfrenta a un problema concreto y efectivo, puede encontrar siempre en la historia un caso análogo, y obtener de dicha analogía el curso conveniente de su acción. El conocimiento del pasado es una guía segura; quien ha logrado tener una visión clara de los acontecimientos del pasado, sabrá como entendérselas con los problemas del presente y cómo disponer el futuro. No hay, por consiguiente, ma-

yor peligro para un príncipe que descuidar los ejemplos de la historia. La historia es la clave de la política. "Que nadie se maraville, dice Maquiavelo al principio de su obra, si en cuanto voy a decir sobre los principados enteramente nuevos, y sobre los príncipes y los estados, aduzco ejemplos eminentísimos; pues los hombres caminan casi siempre por los caminos que otros anduvieron, y en sus acciones proceden por imitación... Un hombre prudente debe entrar siempre en los caminos que recorrieron los hombres grandes, aquellos cuya excelencia es digna de imitarse; pues de este modo, si su virtud no alcanza a igualarlos, podrá por lo menos ser un reflejo de ellos." [27]

En el campo de la historia, sin embargo, esta semejanza tiene unos límites definidos. En física se puede argumentar siempre sobre el principio de que las mismas causas producen los mismos efectos. Podemos predecir un acontecimiento futuro con absoluta certeza: por ejemplo, un eclipse de sol o de luna. Pero cuando se trata de acciones humanas, todo esto parece que falla repentinamente. Podemos, hasta cierto punto, anticipar el futuro, pero no podemos predecirlo. Lo que esperamos y aguardamos se frustra; nuestras acciones, aún las mejor planeadas, no surten los efectos deseados. ¿Cómo hay que explicar esta diferencia? ¿Habrá que abandonar en el campo de la política el principio del determinismo universal? ¿Habrá que decir que las cosas, en este plano, son incalculables, a diferencia de las del mundo físico, y que el mundo humano y social está gobernado por el puro azar?

Esta era una de las grandes dificultades que tenía que resolver la teoría política de Maquiavelo. En este punto, encontró que su *experiencia* política estaba en flagrante contradicción con sus principios científicos generales. La experiencia le había enseñado que hasta el mejor consejo político resulta a veces ineficaz. Las cosas siguen su propio curso, y desbaratan todos nuestros deseos y propósitos. Ni siquiera los planes más sagaces y astutos llegan a librarse del fracaso; súbita e inesperadamente, pueden cruzarse con el curso de

[27] *El príncipe*, cap. VI.

los acontecimientos. Esta incertidumbre en los negocios de los hombres parece anular la posibilidad de una ciencia política. Vivimos en un mundo inconstante, irregular y caprichoso, que desafía todos los esfuerzos que hacemos por calcular y predecir.

Maquiavelo percibió muy claramente esta antinomia, pero no pudo resolverla, ni expresarla siquiera de una manera científica. Su método lógico y racional le falló en este punto. Tuvo que reconocer que las cosas humanas no están regidas por la razón, y que, por tanto, la razón no puede explicarlas totalmente. Tenemos que recurrir a otro poder: un poder semimítico. Las cosas parece que las gobierna la "Fortuna". Esta es, de todas las cosas, la más caprichosa. Cualquier intento de someterla a reglas está condenado al fracaso. Si la Fortuna es un elemento indispensable de la vida política, entonces es absurdo esperar que haya una ciencia política. Y hablar de una "ciencia de la Fortuna" sería una contradicción en los términos.

Con esto, la teoría de Maquiavelo llegó a un punto crucial. Pero Maquiavelo no podía admitir esta aparente derrota del pensamiento racional. Su mente era no sólo muy clara, sino además muy enérgica y tenaz. Si la Fortuna representa un papel principal en las cosas humanas, le corresponde al filósofo comprender este papel. Por esta razón, Maquiavelo tuvo que incluir en su *Príncipe* un nuevo capítulo, el más curioso de la obra. ¿Qué es la Fortuna, y qué es lo que significa? ¿Qué relación sostiene con nuestras fuerzas humanas, con el intelecto y la voluntad del hombre?

Maquiavelo no fué en modo alguno el único pensador del Renacimiento que peleó con este problema; esta cuestión preocupó por igual a todos los pensadores de la época. Impregnó toda la vida cultural del Renacimiento. Artistas, hombres de ciencia y filósofos, todos anhelaban encontrarle una respuesta. En la literatura y la poesía del Renacimiento, el tema se presenta una y otra vez; en las bellas artes encontramos innumerables símbolos de la Fortuna.[28] Uno de estos

[28] Para una exposición detallada véase el tercer capítulo "Freiheit

símbolos aparece en el reverso de una medalla en cuyo anverso está la efigie de César Borgia.[29] Pero el *tratamiento* que le da al problema Maquiavelo muestra una vez más su gran originalidad. De acuerdo con su interés predominante, aborda la cuestión por el ángulo de la vida pública, y no de la privada. La Fortuna se convierte en uno de los elementos de su filosofía de la historia. El poder de la Fortuna es el que promueve a una nación, y luego promueve a otra y le proporciona el dominio del mundo. El mundo siempre ha sido el mismo, en todo tiempo, dice Maquiavelo en el Prefacio al libro segundo de sus *Discursos*. En todo tiempo ha habido en él casi la misma proporción de bien y mal; pero este bien y este mal han cambiado algunas veces de lugar, y han pasado de un imperio a otro. La virtud que una vez parecía radicarse en Asiria, se asentó posteriormente en Media, y de ahí se trasladó a Persia, para establecerse finalmente entre los romanos. Nada es estable bajo el sol, y nada será siempre. El mal sucede al bien, el bien sucede al mal, y el uno es siempre causa del otro. Con todo, esto no quiere decir que el hombre deba abandonar la lucha. El quietismo sería un golpe mortal para la vida activa, que es la única digna del hombre. El Renacimiento estaba, lo mismo en sus sentimientos que en su pensamiento, bajo la fuerte presión de la astrología. Con la única excepción de Pico della Mirandola, ningún pensador renacentista supo eludir o superar esta presión. La vida de un espíritu tan grande y noble como el de Ficino estaba todavía llena de astrologías y temores supersticiosos.[30]

und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance", de mi libro *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, "Studien der Bibliothek Warburg" (Leipzig, B. C. Teubner, 1927), X, 77-129.

29 Una reproducción de esta medalla se encuentra en la obra de la Sra. D. Erskine Muir, *Machiavelli and His Times* (Nueva York, E. P. Dutton and Co., 1936), p. 150.

30 Véase Cassirer, *op. cit.*, pp. 105 *ss.*, y *Journal for the History of Ideas*, III, nos. 2 y 3 (1942), 123-144 y 319-346. Sobre la actitud de Ficino respecto de la astrología, véase Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino* (Nueva York, Columbia University Press, 1943), pp. 310 *ss.*

31 Véase *Discursos*, libro I, cap. LVI.

Ni siquiera Maquiavelo pudo librarse enteramente de concepciones astrológicas. Pensó y habló a la manera de su edad y de sus contemporáneos. Abundan los ejemplos, dijo en sus *Discursos*, lo mismo de la historia antigua que de la moderna, de adivinos que predicen una gran desdicha cuando se cierne sobre un estado, lo mismo que de revelaciones o signos de los cielos. Respecto a la explicación de estos hechos, Maquiavelo confiesa su ignorancia; pero los hechos mismos no los niega.[31] Sin embargo, no cae en ninguna especie de fatalismo. El refrán *Sapiens vir dominabitur astris* era citado a menudo en el Renacimiento.[32] Maquiavelo le dió a este refrán un nuevo giro. Para vencer la influencia adversa de los astros, se necesitan además de la sabiduría, fortaleza y voluntad. El poder de la Fortuna es grande e incalculable, pero no irresistible. Si parece irresistible es por culpa del hombre, que no usa sus propias fuerzas, y siente timidez de luchar contra ella. "No ignoro que muchos han tenido y tienen la opinión de que, siendo las cosas del mundo gobernadas por la Divina Providencia o por la Fortuna, los hombres no pueden enmendarlas con su prudencia, de modo es que no tienen remedio; de lo cual podrían inferir que es mejor no fatigarse mucho con las cosas, sino dejarse gobernar por ellas... Pensando en esto algunas veces, me he sentido inclinado en parte hacia esa opinión. Pero, a fin de que nuestro libre arbitrio no se desvanezca, juzgo que puede ser verdad que la Fortuna arbitre la mitad de nuestras acciones, pero que la otra mitad, aproximadamente, nos la deje gobernar a nosotros mismos." La Fortuna puede compararse a un río de curso rápido, que rompe toda resistencia cuando se desborda. Esto, sin embargo, no debe desalentarnos en la tarea de construir baluartes y trincheras y en tomar todas las provisiones debidas mientras el tiempo es propicio para prevenirse, de tal suerte que, si el río se desborda de nuevo y la corriente no se

[32] Véase Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*; trad. inglesa de S. G. C. Middlemore (New York, Oxford University Press, 1937), p. 269. Hay traducción española, Losada, Buenos Aires.

puede detener completamente, por lo menos podamos canalizarla y refrenar su impetuosidad.[33]

Esto está expresado de una manera puramente metafórica, de una manera mítica o poética. Pero bajo el velo de esta expresión mítica encontramos la tendencia que determina y penetra el pensamiento de Maquiavelo. Pues lo que aquí se ofrece no es sino una *secularización* del símbolo de la Fortuna. Este símbolo era muy común hasta en la literatura medieval. Pero, con Maquiavelo, ha sufrido un característico cambio de sentido. La expresión clásica del papel que tenía la Fortuna en el sistema medieval se encuentra en un famoso pasaje del *Inferno* del Dante. Virgilio es quien le enseña al Dante cuál es la verdadera naturaleza y función de la Fortuna. Los hombres, le dice, tienen el hábito de hablar de la Fortuna como si ésta fuera un ser independiente. Pero esta idea proviene solamente de la ceguera humana. Cuanto hace la Fortuna lo hace, no en su nombre propio, sino en nombre de un poder más alto. Los hombres alaban la Fortuna mientras los favorece, y la insultan en cuanto ella los insulta. Tan necia es una actitud como la otra. La Fortuna no puede censurarse ni ensalzarse, pues carece de fuerza propia, y no es más que el agente de un principio superior. Cuando actúa, lo hace bajo la dirección de la Divina Providencia, la cual le asignó la tarea que tiene que cumplir en la vida humana. Por tanto, está más allá del juicio de los hombres; es inexpugnable lo mismo ante la censura que ante la alabanza.[34] Este elemento cristiano desaparece de la descripción de Maquiavelo. Este vuelve a la concepción pagana, a la de los griegos y los romanos. Pero, por otro lado, introduce un elemento nuevo de pensamiento y sentimiento que es específicamente moderno. Es cierta la idea de que la Fortuna rige al mundo; pero es cierta a medias nada más. El hombre no está sometido a la Fortuna; no está a la merced de las olas y los vientos. Debe elegir y gobernar su rumbo. Si deja de cumplir este deber, la Fortuna se burla de él y lo abandona.

33 *El Príncipe*, cap. XXV.

34 Véase Dante, *Inferno*, VII, 67 *ss*.

En el capítulo vigésimo quinto de su *Príncipe,* Maquiavelo explica cuáles son las reglas tácticas que deben aplicarse a esta gran batalla permanente contra el poder de la Fortuna. Estas reglas son muy complicadas, y no es cosa fácil aplicarlas apropiadamente. Contienen, en efecto, dos elementos que parecen excluirse mutuamente. El hombre que quiera mantenerse a pie firme en esta lucha tiene que combinar en su carácter dos cualidades opuestas. Tiene que ser tímido y valeroso; reservado e impetuoso. Tan sólo esta mezcla paradójica puede darle la esperanza de lograr la victoria. No existe un método uniforme que pueda seguirse en cualquier tiempo. En un cierto momento debemos ser cautelosos, en otro debemos arriesgarlo todo. Tenemos que ser una especie de Proteo, el cual puede cambiar de forma de un momento a otro. Este es un talento muy raro entre los hombres. "No hay hombre que sea tan prudente que sepa acomodarse a esto, sea porque no puede desviarse de aquello a que se inclina por naturaleza, bien sea porque, habiendo prosperado andando por un cierto camino, no puede decidirse a abandonarlo. Este hombre, cuando llega el momento de actuar con decisión, no sabe cómo hacerlo y se encuentra perdido. Mientras que, si mudara con el tiempo y con las cosas, la Fortuna sería inmutable para él." [35]

Quienquiera que desee competir con la Fortuna tiene que dominar ambos recursos: tiene que conocer la táctica ofensiva y la defensiva, y que saber pasar de la una a la otra de una manera inesperada y repentina. Personalmente, Maquiavelo prefiere la ofensiva. "Considero que es mejor, dice él, ser impetuoso que esquivo, pues la Fortuna es mujer, y si hay que someterla, conviene contrariarla y dominarla." [36]

El Maquiavelo que nos ofrece esta teoría de la Fortuna parece ser una persona totalmente distinta de la que escribiera el capítulo anterior. No encontramos aquí su estilo característicamente lógico y claro, sino un estilo imaginario y retórico. Con todo, hasta la teoría de la Fortuna tiene su

[35] *El Príncipe,* cap. xxv.
[36] *Ibid.*

importancia filosófica. No es una desviación de la obra, sino que enlaza con la totalidad. Maquiavelo trata de convencer al lector de que, para luchar contra la Fortuna, no bastan las armas materiales. Naturalmente, él no despreciaba estas armas. A lo largo de toda la obra ha venido advirtiendo al príncipe que no debe descuidar el arte de la guerra. El príncipe debiera orientar todos sus pensamientos, sus atenciones y cuidados, hacia el arte de la guerra.[37] Si sus armas son buenas, no tiene que preocuparse por los juicios del mundo; puede actuar siempre sobre el principio *Oderint dum metuant.*[38] A todos los peligros puede hacerles frente si está bien armado y tiene buenos aliados; y estos no le faltarán mientras sus armas sean dignas de respeto.[39] Aquí Maquiavelo habla como un paladín del militarismo; hasta puede ser considerado el primer abogado filosófico de un militarismo decidido. Sobre el arte de la guerra escribió un tratado especial en que se ocupa de muchos detalles técnicos: del peligro de emplear mercenarios, de la necesidad del servicio militar para todos los ciudadanos, de la superioridad de la infantería sobre la caballería y la artillería. Pero todo esto tiene un interés puramente biográfico, y no sistemático. En su *Arte de la guerra,* Maquiavelo tenía que hablar como un simple aficionado. Su experiencia en este campo era escasa e inadecuada. El haber sido durante unos pocos años el jefe de la milicia florentina no acababa de darle la categoría de un experto para hablar y juzgar del arte de la guerra. Comparado con el conjunto de su obra, este factor resulta una cantidad insignificante. Pero había otra cosa que sí era mucho más importante. Maquiavelo descubrió un *tipo* enteramente nuevo de estrategia; una estrategia basada en armas mentales y no físicas. Ningún autor antes de él había enseñado esta estrategia. Era un compuesto de dos elementos: fué creada por una mente clara, fría y lógica, y por un hombre que podía

37 *Ibid.*, cap. XVI.

38 *Ibid.*, cap. XVII: *è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' due.*

39 *Ibid.*, cap. XI.

emplear a la vez su experiencia personal en los negocios del estado y su profundo conocimiento de la naturaleza humana.

XIII

EL RENACIMIENTO DEL ESTOICISMO Y LAS TEORIAS "JUSNATURALISTAS" DEL ESTADO

La teoría del contrato social

Los siglos xv y xvi fueron el período de alumbramiento del mundo moderno. En todas las ramas de la cultura humana —en la religión, el arte, la filosofía— un nuevo espíritu empezó a surgir y a mostrar su fuerza. Pero este espíritu estaba todavía en estado caótico. La filosofía del Renacimiento abunda en nuevos y fructíferos impulsos, pero está llena de contradicciones manifiestas. La mente moderna había empezado a encontrar su camino, pero todavía no lo comprendía. Al lado de una gran capacidad para la observación empírica encontramos un nuevo florecer de todas las "ciencias ocultas". La magia, la alquimia y la astrología eran muy respetadas y estimadas. Giordano Bruno fué el primer representante filosófico del sistema copernicano. Generalmente se le considera uno de los iniciadores y mártires de la ciencia moderna. Pero, si estudiamos su obra, el cuadro que se ofrece es muy distinto. Su fe en la magia es inconmovible; su lógica es una imitación de la *Ars Magna* de Raimundo Lulio. Aquí, lo mismo que en otras partes, todo se encuentra todavía en una etapa de inestabilidad; el pensamiento filosófico está dividido internamente y tiende hacia direcciones opuestas.

Los grandes científicos y filósofos del siglo xvii fueron los primeros en acabar con esta confusión. Su obra puede resumirse en dos grandes nombres: Galileo y Descartes. Galileo inició sus investigaciones sobre los fenómenos naturales con una declaración sobre la misión de la ciencia y la filosofía. La naturaleza, afirmó, no está envuelta en un misterio, ni es

tampoco una cosa enrevesada y complicada. La filosofía está escrita en este vasto libro del universo que se abre constantemente ante nuestros ojos. Pero el entendimiento humano tiene que aprender a descifrar e interpretar este libro. El cual está escrito en lenguaje matemático; sus caracteres no son las percepciones sensibles ordinarias, sino triángulos, círculos y otras figuras geométricas. Si no logramos captar este lenguaje matemático, será imposible que lleguemos a comprender una sola palabra del libro de la naturaleza.[1] La física de Descartes está, en muchos aspectos, y lo mismo en su explicación de los fenómenos particulares que en su concepción general de las leyes del movimiento, en oposición a las ideas de Galileo.[2] Pero es un producto del mismo espíritu filosófico. La física no es una rama particular del conocimiento humano. Es una parte integrante de una ciencia universal y comprehensiva: de esa *Mathesis universalis* que se ocupa de todas las cosas, en tanto que son capaces de orden y medida. Descartes había empezado con su duda universal. Su duda no era escéptica, sino metodológica, y se convirtió en el "punto de Arquímedes", el centro fijo e inmóvil de un nuevo mundo de verdad filosófica. Con Galileo y Descartes empezó la nueva época de las "ideas claras y distintas". Las "ciencias ocultas" del Renacimiento se fueron desvaneciendo ante la luz clara y brillante de las "dos nuevas ciencias" de Galileo y del análisis geométrico y lógico de Descartes. Al período de fermentación sucedió un período de madurez. El espíritu moderno cobró conciencia de sus energías creadoras; empezó a formarse y a comprenderse a sí mismo. Las tendencias divergentes e incoherentes del Renacimiento quedaron de este modo reunidas por una fuerza intelectual superior. No estaban ya dispersadas y aisladas, sino enderezadas

1 Galileo. *Il saggiatore*. "Opere" (Edizione nazionale, Tipografia di G. Barbera, Florencia, 1890-1909), VI, 232, 20 vols. Para un estudio detallado del concepto de naturaleza en Galileo véase E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, *op. cit.*, X, 165 *ss.*, 177 *ss.*

2 Un estudio excelente sobre las relaciones entre la física de Galileo y la de Descartes se encuentra en A. Koyré, *Études galiléennes*, III, "Galilée et la loi d'inertie" (París, Hermann, 1940).

hacia un centro común. Con la filosofía de Descartes, la mente moderna llegó a su mayoría de edad; se mantuvo a pie firme y defendió sus derechos frente a todas las concepciones tradicionales y las autoridades externas.

Pero, si bien el mundo físico se había hecho trasparente ante la mirada humana ¿era posible que ocurriera lo propio en un campo completamente distinto? Si conocimiento significa conocimiento *matemático* ¿será posible que encontremos una *ciencia de la política?* El mismo concepto y el ideal de semejante ciencia parecen, a primera vista, una mera utopía. Lo que dice Galileo, que la filosofía está escrita en caracteres matemáticos, puede aplicarse a la naturaleza; pero no se aplica a la vida social y política del hombre, la cual no admite una descripción y explicación en términos matemáticos. Es una vida de emociones y pasiones. No parece que ningún simple esfuerzo de pensamiento abstracto pueda regular estas pasiones, fijarles límites definidos y dirigirlas hacia un fin racional.

Sin embargo, los pensadores del siglo XVII no cedieron ante esta objeción evidente. Eran todos ellos decididos racionalistas. Tenían una fe casi ilimitada en el poder de la razón humana. A este respecto, no existe apenas diferencia entre las diversas escuelas filosóficas. Hobbes y Hugo Grocio son los dos polos opuestos del pensamiento político en el siglo XVII. Disienten en sus respectivos supuestos teóricos, lo mismo que en sus exigencias políticas. Y no obstante, piensan y argumentan del mismo modo. Su método no es histórico y psicológico, sino analítico y deductivo. Sus principios políticos los derivan de la naturaleza del hombre y de la naturaleza del estado. Con lo cual siguen el gran ejemplo histórico de Galileo. Se conserva una carta escrita por Hugo Grocio en la que expresa su más profunda admiración por la obra de Galileo.[3] Lo mismo puede decirse de Hobbes. Desde el comienzo mismo de su filosofía, su gran ambición era crear una teoría del

[3] Hugo Grocio, *Epistolae*, Nº 654 (Amsterdam, 1687), p. 266; para más detalles véase E. Cassirer, "Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei", *Scientia* (Milano, Octubre, 1937), p. 188.

cuerpo político igual a la teoría de los cuerpos físicos de Galileo: igual en claridad, en método científico, en certidumbre. En la introducción a su obra *De jure belli et pacis*, Hugo Grocio manifiesta la misma convicción. Para él, no es imposible en modo alguno encontrar una "matemática de la política". La vida social del hombre no es una pura masa de hechos incoherentes y azarosos. Se basa en juicios que tienen la misma validez objetiva y que pueden demostrarse tan sólidamente como cualquier proposición matemática. Pues no dependen de observaciones empíricas accidentales, sino que tienen el carácter de verdades universales y eternas.

A este respecto, las teorías políticas del siglo XVII, por discrepantes que sean en sus medios y sus fines, tienen todas una misma base metafísica. El pensamiento metafísico se antepone decididamente al pensamiento teológico. Pero la propia metafísica sería impotente sin la ayuda de las matemáticas. El lindero entre estos dos campos se hace casi imperceptible. Spinoza elabora un sistema de ética con un método geométrico. Leibniz todavía va más lejos: no duda en aplicar los principios generales de su *Scientia generalis* y de su *Characteristica universalis* a problemas políticos concretos y particulares. Cuando le pidieron a Leibniz que diera su opinión sobre el problema de la sucesión al trono de Polonia, que se disputaban dos rivales, escribió un estudio en el cual trató de demostrar con argumentos formales su posición favorable a la elección de Estanislao Letizinsky.[4] Cristián Wolff, discípulo de Leibniz, siguió el ejemplo de su maestro y fué el primero que escribió un manual de derecho natural de acuerdo con un método matemático estricto.[5]

Pero aquí apareció una nueva cuestión, la cual tuvo una vital importancia para el desarrollo ulterior del pensamiento político. Admitiendo que sea posible, y hasta necesario, de-

[4] Véase Leibniz, *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, ed. Onno Klopp (Hanover, 1864 *ss.*), II, 100 *ss.*

[5] Cristián Wolff, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (Halle, 1749, nueva ed. Oxford, Clarendon Press; Londres, Humphrey Milford, 1934).

mostrar una verdad política o ética de la misma manera como se demuestra una verdad matemática ¿dónde podremos encontrar el *principio* de semejante demostración? Si existe un método "euclidiano" de la política, deberemos suponer que, también en este campo, dispondremos de ciertos axiomas y postulados de naturaleza incontrovertible e infalible. Por ello, el propósito primero de toda teoría política vino a ser la búsqueda y la formulación de estos axiomas. A nosotros puede parecernos un problema muy difícil e intrincado. Pero a los pensadores del siglo XVII no les parecía tal. La mayor parte de ellos se sentían persuadidos de que la cuestión estaba ya resuelta aun antes de plantearla. No es menester que busquemos los primeros principios de la vida social del hombre. Hace mucho tiempo que han sido encontrados. Basta con afirmarlos y formularlos de nuevo, con expresarlos en un lenguaje lógico: el lenguaje de las ideas claras y distintas. Para los filósofos del siglo XVII, esta tarea es más bien negativa que positiva. Lo único que hay que hacer es despejar las nubes que hasta ahora oscurecieron la clara luz de la razón; abandonar todos nuestros prejuicios y opiniones preconcebidas. Pues la razón, dice Spinoza, posee este peculiar poder de iluminarse a sí misma y a su contraria, de descubrir lo mismo la verdad que la falsedad.

El racionalismo político del siglo XVII fué un rejuvenecimiento de las ideas estoicas. Este proceso empezó en Italia, pero al cabo de poco tiempo se propagó a toda la cultura europea. En su rápido progreso, el neoestoicismo pasó de Italia a Francia, a los Países Bajos, de éstos a Inglaterra y a sus colonias americanas. Los libros políticos más populares de esta época muestran la huella clara e indudable del espíritu estoico. Esos libros no sólo los estudiaban los sabios o los filósofos. *De la sagesse* de Pierre Charron, el tratado *De la constance et consolation ès calamitez publiques* de Du Vair, los *De constantia* y *Philosophia et physiologia Stoica* de Justo Lipsio, y otros libros parecidos, vinieron a ser como una especie de breviarios laicos de sabiduría ética. La influencia de estas obras fué tan fuerte, que hasta se dejó sentir en el

campo de los problemas políticos prácticos. Los tratados medievales *De rege et regimine*, o *De institutione principum*, destinados a la educación de príncipes y princesas, fueron substituidos por estos modernos tratados. Sabemos, por ejemplo, que los primeros maestros de la reina Cristina de Suecia consideraron que la mejor manera de iniciarla en los problemas de la política era el estudio de Lipsio y de los autores estoicos clásicos.[6]

Cuando a Tomás Jefferson le pidieron sus amigos, en 1776, que preparara el borrador de la Declaración Americana de Independencia, la comenzó con estas famosas palabras: "Reputamos como evidentes estas verdades: que todos los hombres fueron creados iguales; que su Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables; y que entre estos se cuentan el de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad. Que, para mantener estos derechos, se constituyen entre los hombres los gobiernos, los cuales derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados." Cuando Jefferson escribió estas palabras apenas pudo percatarse de que estaba hablando en el lenguaje de la filosofía estoica. Este lenguaje podía darse por supuesto, pues, desde los tiempos de Lipsio y Grocio, se había convertido en un lugar común de todos los grandes pensadores políticos. Estas ideas eran consideradas axiomas fundamentales, que no admitían ulterior análisis ni requerían demostración. Pues expresaban la esencia del hombre y el carácter mismo de la razón humana. La Declaración Americana de Independencia fué precedida y preparada por un acontecimiento mayor todavía: por la Declaración de Independencia intelectual que encontramos en los teóricos del siglo XVII. Ahí fué donde la razón proclamó primeramente su poder y su derecho a regir la vida social del hombre. Se había emancipado de la tutela del pensamiento teológico; podía valerse por sí sola.

La historia del gran movimiento intelectual que culminó en la Declaración de Derechos americana y en la Declaración

6 Véase mi ensayo "Descartes und Königin Christina von Schweden", *Descartes* (Estocolmo, Bermann-Fischer, 1939), pp. 177-278.

francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, ha sido estudiada con todo detalle. Hoy parece que estamos en plena posesión de todos los hechos de esta historia. Pero no basta con conocer los hechos. Debemos tratar de comprenderlos; debemos investigar sus razones. Y estas razones no son evidentes, ni mucho menos. Por ahora, la cuestión no parece que haya sido resuelta satisfactoriamente. ¿A qué se debe que las mismas ideas que fueron conocidas durante dos mil años y debatidas durante el mismo tiempo, aparecieron repentinamente bajo una nueva luz? La influencia del pensamiento estoico, en efecto, había sido continua e ininterrumpida. Sus huellas aparecen en la jurisprudencia romana, en los Padres de la Iglesia, en la filosofía escolástica. Pero todo esto tuvo entonces un interés teórico, más bien que un efecto práctico inmediato. La extraordinaria significación práctica de esta gran corriente de pensamiento no aparece sino hasta los siglos XVII y XVIII. A partir de entonces, la teoría de los derechos naturales del hombre no fué ya una doctrina ética abstracta, sino una de las fuentes de la acción política. ¿Cómo se produjo este cambio? ¿Qué fué lo que dio a las viejas ideas estoicas su frescura y novedad, su fuerza sin precedentes, su importancia en la formación del espíritu y del mundo modernos?

Así considerado, el fenómeno parece ciertamente paradójico. Parece que contradiga todas las ideas que nos formamos comúnmente del carácter del siglo XVII. Si algún rasgo característico tiene esa época, un rasgo que pueda ser considerado distintivo, este es la valentía intelectual, el radicalismo del pensamiento. La filosofía de Descartes empezó con un postulado general. Todo hombre tiene que olvidar, una vez en su vida, cuanto haya aprendido anteriormente. Tiene que rechazar toda autoridad y desafiar el poder de la tradición. Esta exigencia cartesiana condujo a una nueva lógica y epistemología, a una nueva matemática y metafísica, a una nueva física y cosmología. Pero el pensamiento político del siglo XVII parece, a primera vista, que haya permanecido inafectado por este nuevo ideal cartesiano. No penetra en un camino

enteramente nuevo. Por el contrario, parece que prosiga por el camino consagrado de la tradición. ¿Cómo puede explicarse este hecho? Evidentemente, los antecedentes de la civilización en el siglo XVII no eran los mismos que los de la cultura greco-romana. Las condiciones intelectuales, religiosas, sociales y económicas eran muy distintas. ¿Cómo pudo ser posible que algún pensador serio tratara alguna vez de resolver los problemas de su tiempo, los problemas del mundo moderno, hablando en términos y pensando en conceptos acuñados dos mil años antes?

Hay una doble razón que puede explicar este hecho. Lo que importa ahora no es tanto el contenido de la doctrina estoica, cuanto la función que esta teoría tuvo que desempeñar en los conflictos éticos y políticos del mundo moderno. Para comprender esta función debemos retroceder hasta las nuevas condiciones creadas por el Renacimiento y la Reforma. Todo el gran progreso que innegablemente trajeron el Renacimiento y la Reforma quedó compensado por una pérdida irreparable. La unidad y la armonía interna de la cultura medieval se disolvieron. No cabe duda de que la Edad Media no se libró de conflictos profundos. La lucha entre la iglesia y el estado no tuvo fin; igualmente parecían interminables las discusiones sobre problemas lógicos, metafísicos, teológicos. Pero el fundamento ético y religioso de la civilización medieval no se vió gravemente amenazado por estas disputas. Realistas y nominalistas, racionalistas y místicos, filósofos y teólogos, todos tenían una base común, cuya solidez nadie discutía. Después de los siglos XV y XVI, esta base se debilitó, y nunca más pudo recuperar su antigua solidez. Quedó destruída la cadena jerárquica del ser, en la cual cada cosa tenía su lugar apropiado, firme e indiscutible dentro del orden general. El sistema heliocéntrico le arrebató al hombre su condición privilegiada. Lo convirtió, por así decirlo, en un exilado dentro del universo infinito. El cisma dentro de la iglesia puso en peligro y socavó los cimientos del dogma cristiano. Ni el mundo religioso ni el ético parecían tener un centro fijo. Durante el siglo XVII, los teólogos y los filóso-

fos todavía acariciaban la esperanza de encontrar dicho centro nuevamente. Uno de los más grandes pensadores de la época trabajó sin cesar en este problema. Leibniz hizo los mayores esfuerzos por encontrar una fórmula que reuniera las distintas iglesias cristianas. Pero todos estos intentos fueron en vano. Se vió claramente que, dentro de la misma iglesia, era imposible restaurar la antigua "catolicidad". Para que pudiera haber un sistema verdaderamente universal de ética o de religión, tenía que basarse sobre unos principios que pudieran ser admitidos por cada nación, cada credo y cada secta. Solamente el estoicismo parecía reunir estas condiciones. Y así se convirtió en el fundamento de una religión "natural" y de un sistema de derecho natural. La filosofía estoica no podía ayudar al hombre en la resolución de los enredos metafísicos del universo. Pero traía consigo una promesa más grande e importante: la de restaurar al hombre en su dignidad ética. Esta dignidad, cuando se afirma, no puede perderse; pues no depende de ningún credo dogmático o de una revelación externa. Descansa exclusivamente en la voluntad moral, en el valor que el hombre se atribuye a sí mismo.

Este fué el gran servicio, el servicio realmente inestimable, que hubo de prestarle al mundo moderno la teoría del derecho natural. Esta doctrina parecía ser la única vía de escape de la completa anarquía moral. Bossuet, que es uno de los más grandes teólogos del siglo XVII, representa todavía la tradición de la iglesia católica en su unidad interior y su antigua fuerza. Pero también él tuvo que hacer toda clase de concesiones. Las cuales eran inevitables si se quería mantener el dogma cristiano en esa época nueva, en ese mundo de Luis XIV. A este rey lo ensalzaron y admiraron como protector y defensor de la religión cristiana; lo presentaron como *rex Christianissimus*. Pero su corte no puede decirse que fuera el lugar más favorable para que subsistieran y se desarrollaran los viejos ideales cristianos.

El oculto conflicto del *Siècle de Louis XIV* salió súbitamente a la superficie con la lucha entre jansenismo y jesuitismo. A primera vista es extremadamente difícil captar el

verdadero sentido y el alcance de esta lucha. Cuando el lector moderno trata de estudiar la obra de Jansenio sobre San Agustín, no alcanza a comprender cómo fué posible que semejante obra pudiera promover aquella tempestad de pasiones tan violentas. ¿Cómo fué que una obra de teología escolástica, una obra que trata de las cuestiones dogmáticas más abstrusas y oscuras, pudo conmover todo el orden moral y social, y producir un efecto tan tremendo en la vida pública francesa?

La respuesta a esta pregunta la encontramos al leer uno de los más grandes libros de la literatura francesa del siglo XVII. Pascal, en sus *Lettres provinciales,* empieza también debatiendo los más sutiles problemas de la teología dogmática: distinguiendo entre gracia "suficiente" y gracia "eficiente", entre el poder "real" y el poder "próximo" de que dispone la voluntad humana en la observancia de los preceptos divinos. Pero todo esto no es más que un preludio. De repente, e inesperadamente, Pascal cambia de tema y de táctica. Ataca a sus adversarios desde otro lado, y por un punto mucho más vulnerable. Denuncia la ambigüedad y la perversidad del sistema moral jesuítico. Pascal no habló como teólogo. Su mente era más bien lógica y matemática que teológica. Por tanto, no pudo contentarse con estigmatizar la teología moral de los jesuítas. Tuvo que investigar los motivos ocultos, lo mismo lógicos que morales. ¿Qué era lo que había incitado a los autores de la casuística jesuítica a escribir y propagar sus libros? Según Pascal, con una sola palabra puede contestarse a esta pregunta. Los jesuítas eran miembros de la *Ecclesia militans.* Se esforzaban en grado extremo por mantener la absoluta autoridad del papa y de la iglesia católica. Para alcanzar este fin, ningún precio era demasiado alto. Ahora bien, en el mundo moderno, en el siglo de Luis XIV, no quedaba ya lugar para los viejos ideales cristianos, severos y austeros. Tenían que ser sacrificados. Una nueva moralidad, la *morale relâchée* de los jesuítas, parecía el único medio de salvar a la iglesia, o, lo que era lo mismo para los escritores jesuítas, el único modo de salvar a la religión cris-

tiana. Estas eran las premisas del sistema jesuítico que puso al descubierto el agudo e implacable análisis lógico de Pascal. Se hizo ver que la moral jesuítica era la consecuencia necesaria de la política jesuítica.

"Su objeto, declaró Pascal, no es corromper la moral; esto no es lo que se proponen. Pero tampoco se proponen solamente reformarla: esto sería una mala política. Su intención es ésta: tienen de sí mismos tan buena opinión, que consideran útil, y en cierto modo esencialmente necesario para el bien de la religión, que su reputación se extienda por todas partes, y que sean ellos quienes dirijan todas las conciencias. Y como sea que las severas máximas del Evangelio son propias para el régimen de ciertas gentes, ellos las emplean cada vez que la ocasión lo favorece. Pero, como sea que estas máximas no se avienen con las opiniones de la mayoría de la gente, prescinden de ellas cuando se trata de tales personas, con vistas a satisfacer a todo el mundo. A este respecto, teniendo que habérselas con personas de todas condiciones y de todas las diversas naciones, necesitan disponer de casuístas que se hagan cargo de toda esta diversidad... Tienen unos pocos destinados a los pocos que son selectos, mientras que la muchedumbre de casuístas laxos ofrecen sus servicios a los muchos que prefieren la laxitud. De este modo se han propagado por toda la tierra, mediante la *doctrina de las opiniones probables*, la cual es la fuente y la base de todo este desorden... pues no hacen de ello ningún secreto..., con una diferencia nada más, que ellos encubren su prudencia humana y política bajo el pretexto de la prudencia divina y cristiana, como si la fe, apoyada por la tradición, no fuera siempre una y la misma, e invariable en cualquier tiempo y lugar; como si le correspondiera a la norma el doblegarse para comodidad de la persona que debiera someterse a ella."[7]

Este era el abismo ancho y profundo que dividía a los autores teológicos en dos campos opuestos. Una vez que se vió con claridad, este abismo no podía ya salvarse. Después de la publicación de las *Lettres provinciales* de Pascal, no

[7] Pascal, *Lettres provinciales*, V.

cabía ninguna reconciliación ni avenencia. Sólo quedaba una alternativa. Para su conducta moral, el hombre tenía que elegir entre dos opuestos: entre la severa y austera exigencia del jansenismo, y la laxitud del sistema jesuítico. Pero ¿qué lugar ocupaba la *filosofía* en este conflicto? ¿Era dable esperar que los contemporáneos de Galileo y Descartes volvieran otra vez a la doctrina agustiniana de la gracia y el libre albedrío? La filosofía del siglo XVII —esa filosofía de las "ideas claras y distintas"— ¿podía volver a las distinciones escolásticas entre gracia "suficiente" y "eficaz", "concomitante" y "deficiente"? Un humanista y filósofo moral, un espíritu grande y noble como el de Hugo Grocio ¿cómo podía entregarse a la *morale relâchée* de los jesuítas? Ambas cosas eran imposibles. Pero los pensadores filosóficos del siglo XVII no sentían la necesidad de una "teología *moral*". Más bien estaban convencidos de que el concepto mismo de esa teología era una contradicción en los términos. Pues ellos habían aceptado el principio estoico de la "autarquía" (αὐταρχεια) de la razón humana. La razón es autónoma y suficiente. No necesita ayuda externa; y aunque se le ofreciera esta ayuda, no podría aceptarla. La razón tiene que abrirse paso ella sola y creer en su propia fuerza.

Este principio vino a ser como la clave de bóveda de todos los sistemas de derecho natural. Su clásica expresión se encuentra en la introducción de la obra de Hugo Grocio *De jure belli et pacis*. Ni siquiera la voluntad de un ser omnipotente, dijo Grocio, puede alterar los principios de la moral, o anular aquellos derechos fundamentales que garantiza la ley natural. Esta ley mantendría su validez objetiva aún suponiendo —*per impossibile*— que Dios no existiera o que no se ocupara de los negocios humanos.[8]

El carácter racional de la filosofía política del siglo XVII se hace más manifiesto todavía si, en vez de analizar sus primeros principios, consideramos su método general. En cuanto a la cuestión de los principios del orden social, encontramos una oposición marcada entre los sistemas del absolutismo —los

8 Grocio, *De jure belli et pacis*, "Prolegomena", sec 11.

de Bodino y Hobbes— y los defensores de los derechos populares y de la soberanía del pueblo. Ambos bandos, por más que se combatan entre sí, concuerdan en un punto. Tratan de demostrar sus respectivas ideas refiriéndose a la misma hipótesis fundamental. La doctrina del estado contractual se convierte en el siglo XVII en un axioma evidente del pensamiento político.

En la historia de nuestro problema este hecho representa un paso grande y decisivo. Pues todo misterio queda desvanecido en cuanto se adopta esa opinión, en cuanto el orden legal y social se reduce a actos individuales libres, a una sumisión contractual voluntaria de los gobernados. No hay nada menos misterioso que un contrato. Un contrato tiene que concertarse con plena conciencia de su significación y sus consecuencias; presupone el libre consenso de todas las partes afectadas. El estado se convierte en un hecho perfectamente claro y comprensible en cuanto se le atribuye un origen de esta índole.

Este enfoque racional no era concebido en modo alguno como *histórico*. Sólo unos pocos pensadores tuvieron la ingenuidad de creer que el "origen" del estado, tal como lo explicaban las teorías contractualistas, permitiera conocer sus comienzos. Es manifiesto que no se puede fijar el momento determinado de la historia en que el estado apareció por vez primera. Pero esta falta de conocimiento histórico no preocupa a los teóricos del estado contractual. Su problema es analítico, no histórico. El término "origen" lo entienden en un sentido lógico y no cronológico. Lo que ellos andan averiguando no es el comienzo del estado, sino su "principio", su *raison d'être*.

Esto se ve con particular claridad al estudiar la filosofía política de Hobbes. Hobbes es un ejemplo típico de la corriente de espíritu que condujo a las diferentes teorías del contrato social. Sus resultados nunca fueron aceptados por la generalidad, sino que encontraron oposición. Pero su método ejerció la más poderosa influencia. Y este método nuevo fué un resultado de la lógica de Hobbes. El valor filosófico

de las obras políticas de Hobbes reside no tanto en su tema, cuanto en la forma de argumentar y razonar. En los primeros capítulos de su obra *De corpore*, Hobbes nos ofrece su teoría general del conocimiento. El conocimiento es la investigación de los primeros principios, o como él dice, de las "causas primeras". Para poder comprender algo hay que empezar definiendo su naturaleza y esencia. Una vez se haya encontrado esta definición, todas las propiedades de la cosa pueden obtenerse de una manera estrictamente deductiva. Pero una definición no es adecuada mientras se limite a designar una cualidad especial del sujeto. La verdadera definición debe ser "genética" o "causal". Tiene que decirnos no sólo *qué* es la cosa, sino *por qué* es. Solamente de este modo podemos llegar a penetrarla realmente. *Ubi generatio nulla,* dice Hobbes, ...*ibi nulla philosophia intelligitur:* donde no hay generación, no hay verdadero conocimiento filosófico.[9] Pero esta "generación" Hobbes no la entiende en absoluto como un proceso físico o histórico. Hobbes requiere una definición genética o causal hasta en el campo de la geometría. Los objetos de la geometría hay que construirlos para que puedan comprenderse a fondo. Naturalmente, este acto constructivo es un proceso mental, no un proceso temporal. Lo que se busca es el origen en la razón, no en el tiempo. Se trata de analizar los objetos geométricos hasta llegar a sus elementos primarios, para reconstruirlos después mediante un proceso sintético de pensamiento. El mismo principio rige para los objetos políticos. Cuando Hobbes describe la transición del estado natural al estado social, lo que le importa no es el origen empírico del estado. La cuestión que se debate no es la historia, sino la *validez* del orden social y político. Lo único que importa es el fundamento legal del estado y no su fundamento histórico. La teoría del contrato social respondía a esta cuestión del fundamento legal.

La teoría de Hobbes culmina con la paradójica afirma-

9 Véase Hobbes, *De corpore*, Pars I, cap. 1, sec. 3 ed. 8, "Opera Philosophica quae Latine scripsit", ed. W. Molesworth (Londres, Bohn, 1839), I, 9.

ción de que el vínculo legal entre el gobernante y sus súbditos, una vez establecido, es indisoluble. El pacto de sumisión, por el cual los individuos renuncian a todos sus derechos y libertades, es la condición necesaria y el primer paso conducente al orden social. Pero, en cierto sentido, también es el último paso. A partir de entonces, los individuos ya no existen como seres independientes. No tienen ya voluntad propia. La voluntad social se ha incorporado al jefe del estado. Y esta voluntad es ilimitada; no existe otro poder por encima o al lado del soberano absoluto.[10] Esta era, evidentemente, una suposición gratuita, a la que no podía justificar o demostrar la idea básica del contrato social. Pues, combinada con la doctrina estoica de los derechos naturales, esta idea conducía a resultados precisamente opuestos. Era manifiesto que los individuos, al ponerse de acuerdo unos con otros y con el gobernante, no podían actuar sino en su propio nombre. No podían crear un orden absolutamente rígido e inmutable; no podían hipotecar su porvenir. Y aún desde el punto de vista de la generación que establecía el contrato, no era posible que abdicaran, de una manera absoluta e incondicional, todos los derechos que ella trasfería al gobernante. Existe, por lo menos, un derecho que no puede cederse o abandonarse: el derecho a la personalidad. Argumentando sobre este principio, los escritores políticos más influyentes del siglo XVII rechazaron las conclusiones que Hobbes proponía. Acusaron al gran lógico de incurrir en una contradicción en los términos. Si un hombre pudiera renunciar a su personalidad, dejaría de ser un ente moral. Se convertiría en una cosa inanimada; ¿cómo podría entonces contraer obligaciones? ¿cómo podría esta cosa hacer una promesa o entrar en un contrato social? Este derecho fundamental, el derecho a la personalidad, incluye en cierto modo a todos los demás. Mantener y desenvolver esta personalidad es un derecho universal. Es algo que no está sujeto a los antojos y las veleidades de los individuos aislados, y que no puede, por lo tanto, transferirse

[10] Véase Hobbes, *De cive*, caps. 5-7; *Leviatán*, caps. 17-19, ed. Fondo de Cultura Económica, 1940, trad. de Manuel Sánchez Sarto.

de un individuo a otro. El contrato de gobierno, que constituye la base legal de todo poder civil, tiene por consiguiente, sus límites propios. No hay ningún *pactum subjectionis*, ningún acto de sumisión por el cual el hombre pueda renunciar a su condición de agente libre y esclavizarse a sí mismo. Pues, con semejante acto de renuncia, el hombre perdería precisamente ese carácter que constituye su naturaleza y su esencia: perdería su humanidad.

XIV

LA FILOSOFIA DE LA ILUSTRACION Y SUS CRITICOS ROMANTICOS

El período de la Ilustración fué uno de los más fecundos, dentro del desarrollo del pensamiento político en el siglo XVIII. La filosofía política no había representado nunca un papel tan importante y decisivo. No era ya considerada como una rama especial de las actividades intelectuales, sino que fué su verdadero foco. Todos los demás intereses teóricos se enderezaban hacia este fin y se concentraban en él. Rousseau dijo en sus *Confesiones*: "De cuantas obras tenía en preparación, la que estuvo en mi cabeza por mucho tiempo, aquella en la que trabajé con la mayor devoción, a la que deseaba dedicar toda mi vida, y que, a mi parecer, iba a consagrar mi reputación era las *Institutions Politiques*... Había llegado a persuadirme de que todo estaba radicalmente relacionado con la política, y que, por más que hiciera, ningún pueblo sería otra cosa que aquello que hiciera de él la naturaleza de su gobierno.

Pero, a pesar de este vivo interés en todos los problemas políticos, el período de la Ilustración no elaboró una nueva filosofía política. Al estudiar las obras de los autores más famosos e influyentes, nos sorprende descubrir que no contienen ninguna teoría totalmente nueva. Las mismas ideas se repiten una y otra vez: ideas que no fueron creadas por el siglo XVIII. Rousseau, a quien le gusta cultivar la paradoja,

1 Rousseau, *Confesiones*, libro IX.

emplea un tono muy distinto y muy serio cuando se ocupa de política. En su concepción del objeto y el método de la filosofía política, en su doctrina de los derechos inalienables e irrevocables del hombre, no hay apenas nada que no tenga su paralelo y su modelo en los libros de Locke, Grocio o Pufendorf. El mérito de Rousseau y de sus contemporáneos reside en otro campo. De la política, a ellos les interesaba mucho más la *vida* que la *doctrina*. No querían demostrar los primeros principios de la vida social del hombre, sino afirmarlos y aplicarlos. En cuestiones de política, los escritores del siglo XVIII nunca pretendieron ser originales. De hecho, consideraban que la originalidad en este campo era muy sospechosa. Los enciclopedistas franceses, que fueron los portavoces de la época, prevenían siempre contra el peligro de lo que ellos llamaban *l'esprit de système*. No ambicionaban emular los grandes sistemas del siglo XVII, los sistemas de Descartes, Spinoza o Leibniz. El siglo XVII había sido un siglo metafísico, y había creado una metafísica de la naturaleza y una metafísica de la moral. El período de la Ilustración perdió el interés en las especulaciones metafísicas. Toda su energía se concentró en otro punto, y no fué tanto una energía de pensamiento cuanto una energía de acción. Las "ideas" no se consideraban ya como "ideas abstractas". Con ellas se forjaban las armas para la gran lucha política. No se trataba en ningún caso de que estas armas fueran nuevas, sino de que fueran eficaces. Y muchas veces resultó que las armas mejores y más poderosas eran las más viejas.

Para los autores de la Gran Enciclopedia y para los padres de la democracia norteamericana, la cuestión de si sus ideas eran nuevas o no apenas hubiera tenido sentido. Todos ellos estaban convencidos de que esas ideas eran, en cierto modo, tan viejas como el mundo. Las consideraban como algo que había existido siempre y en todas partes, como algo en lo que todo el mundo creía: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus. La raison,* dijo La Bruyère, *est de tous les climats.* "El objeto de la Declaración de Independencia, escribió Jefferson el 8 de mayo de 1825 en una carta a Henry Lee, no consistió

en encontrar principios nuevos, o nuevos argumentos que nadie hubiera pensado antes, ni siquiera en decir cosas que nadie hubiera dicho; sino en presentar ante la humanidad el sentido común de la cuestión, en términos tan llanos y firmes que obligaran al asentimiento... No aspirando a la originalidad de principio o de sentimiento, ni siendo una copia de otro particular escrito anterior, se quiso que fuera una expresión del pensamiento americano, y que esta expresión tuviera el tono apropiado y el espíritu que la ocasión demandaba."[2]

Pero los principios establecidos por la Declaración de Independencia americana y por la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, eran no sólo la expresión de un sentimiento popular general.[3] Nada es más característico tal vez de la unidad cultural del siglo XVIII que el hecho de que esos mismos principios recibieran el apoyo y la confirmación del pensador más profundo de la época: del crítico de la razón pura.

Kant fué un admirador ferviente de la Revolución Francesa. Y es significativo del vigor de su mente y su carácter que no alterara su actitud cuando la causa de la Revolución Francesa parecía perdida. Su creencia en el valor ético de los pensamientos formulados en la Declaración de los Derechos

2 Thomas Jefferson, "Writings", ed. Paul Chester Ford (Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1899), X, 343. Ed. Modern Library, p. 719.

3 No es menester que entremos aquí en la debatida cuestión del origen histórico de la Declaración Francesa. Georg Jellinek, en un estudio publicado en 1895, trató de demostrar que es un error considerar la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano como un resultado de las ideas de los filósofos franceses del siglo XVIII. Según Jellinek, la verdadera fuente de las ideas legales y políticas de la Revolución hay que buscarla en las Declaraciones de Derechos americanos, y particularmente en la Declaración de Derechos del Estado de Virginia. Otros autores han combatido esta opinión con vehemencia; por ejemplo V. Marcaggi, en *Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789* (París, 1904). Pero en este caso la cuestión de prioridad importa poco. Es manifiesto que ni Jefferson ni Adams, ni tampoco Lafayette o Condorcet, "inventaron" las ideas que se incorporaron a la Declaración de los Derechos; simplemente expresaron las convicciones que tenían todos los promotores de la teoría de los "derechos naturales".

del Hombre y el Ciudadano permaneció inalterable. Dijo él: "Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia por las cuales lo grande entre los hombres se hace pequeño o lo pequeño grande, y en cuya virtud, como por arte de encantamiento, desaparecen antiguos y magníficos edificios políticos y surgen del seno de la tierra otros que ocupan su lugar. No, nada de esto... Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que, un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta resolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una *participación* de su deseo, rayana en el entusiasmo... Porque un fenómeno como ese no se *olvida jamás* en la historia humana, pues ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana como ningún político la hubiera podido sonsacar del curso que llevaron hasta hoy las cosas."[4]

Al espíritu del siglo XVIII se le atribuye comúnmente el carácter de "intelectualista". Pero si "intelectualismo" significa una actitud fría y abstracta, un alejamiento de los problemas concretos de la vida práctica, social y política, entonces ese carácter no podría ser más inadecuado y engañoso. Esa actitud era totalmente ajena a los pensadores de la Ilustración. Todos ellos hubieran aceptado aquel principio que luego formuló Kant como "primado de la razón práctica". Nunca admitieron una distinción cortante entre razón teórica y razón práctica. Nunca separaron la especulación de la vida. Tal vez no haya existido nunca una armonía más completa entre teoría y práctica, entre pensamiento y vida, que en el siglo XVIII. Todos los pensamientos eran inmediatamente convertidos en actos; todos los actos estaban subordinados a

[4] Kant, *Der Streit der Facultäten* (1798), sec. II, "Werke", ed. Cassirer, VII, 397 *ss.*, 401. (*vid.* Kant, *Filosofía de la historia*, selección, con un prólogo, de E. Imaz, pp. 105 *ss.* El Colegio de México).

principios generales, y eran juzgados según normas teóricas. Fué este rasgo el que dio a la cultura del siglo XVIII su fuerza y su unidad interior. La literatura y el arte, la ciencia y la filosofía, todas tenían un centro común y cooperaban unas con otras para el mismo fin. A esta razón se debe que los grandes acontecimientos políticos de la época fueran aclamados por la generalidad con tal entusiasmo. "No basta, escribió Condorcet, con que [los derechos originales e imprescriptibles] vivan en los escritos de los filósofos y en los corazones de los hombres rectos. Los hombres débiles o ignorantes deben leerlos en el ejemplo de una gran nación. América nos ha dado este ejemplo. La Declaración de Independencia americana es una expresión simple y sublime de esos sagrados deberes que fueron olvidados por tan largo tiempo." [5]

¿Cómo fué que de repente se presentaron dudas sobre todos estos grandes acontecimientos; que el siglo XIX comenzó atacando y denegando abiertamente todos los ideales filosóficos y políticos de la generación anterior? Parece que la respuesta es fácil. La Revolución Francesa terminó con el período de las guerras napoleónicas. Después del primer entusiasmo vino una profunda desilusión y desconfianza. En una de sus cartas, escrita al principio de la Revolución Francesa, Benjamín Franklin había formulado la esperanza de que la idea de los derechos inviolables del hombre operase del mismo modo que el fuego con el oro: "lo purifica sin destruirlo". Pero esta optimista esperanza pareció que se frustraba para siempre. Todas las grandes promesas de la Revolución Francesa quedaron incumplidas. El orden social y político de Europa parecía amenazado por un descalabro total. Edmund Burke calificó a la Constitución francesa de 1793 de "compendio de anarquía", y para él, la doctrina de los derechos inalienables era "una invitación a la rebelión y una causa permanente de anarquía".[6] *La raison humaine,* escribió Jo-

[5] Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786), cap. I, "Oeuvres complètes" (Brunswick, Vieweg; y París, Henrichs, 1804), XI, 249.

[6] Véase Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1930), p. 65.

sé de Maistre en su obra *De la papauté, est manifestement convaincue d'impuissance pour conduire les hommes... en sorte qu'en général il est bien, quoi qu'on dise, de commencer par l'autorité.*

Estas son las razones manifiestas que explican el cambio súbito y completo de ideas que encontramos en las primeras décadas del siglo XIX. Pero no basta con presentar el aspecto puramente político de esta reacción. Hay otras causas más profundas. A los románticos alemanes, quienes iniciaron el combate y fueron los precursores de la lucha contra la filosofía de la Ilustración, no les interesaban primariamente los problemas políticos. Vivían mucho más en el mundo del "espíritu" —la poesía y el arte— que en el áspero mundo de los hechos políticos. Naturalmente, el romanticismo tenía no sólo su filosofía de la naturaleza, del arte y de la historia, sino además su filosofía política. Pero, en este campo, los filósofos románticos no elaboraron nunca una teoría clara y coherente, ni fueron consecuentes en su actitud práctica. Federico Schlegel fué, en ciertas ocasiones, un defensor de las ideas conservadoras, y en otras un defensor de las liberales. Del republicanismo se convirtió al monarquismo. Parece imposible extraer un sistema definido, fijo e indudable de las ideas políticas de ningún escritor romántico; la mayoría de las veces el péndulo oscila desde un polo hasta su opuesto.

Sin embargo, hay dos puntos que son de vital importancia en la lucha entre el romanticismo y la Ilustración. El primero es el nuevo interés por la historia; el segundo la nueva concepción y valoración del mito. En cuanto al primero, la idea de que el período de la Ilustración era una época completamente antihistórica, se convirtió en un lema de todos los autores románticos, en una especie de grito de guerra que se reiteraba una y otra vez. El análisis imparcial y desapasionado de los hechos no confirma esta opinión en modo alguno. Es cierto que el interés por los hechos históricos que sintieron los pensadores de la Ilustración no era el mismo que el de los primeros románticos. Unos y otros enfocaban el problema desde distintos ángulos y lo veían con una perspectiva dife-

rente. Pero esto no significa que los filósofos del siglo XVIII hubieran perdido de vista el mundo histórico. Por el contrario, estos filósofos fueron los primeros en introducir un nuevo método científico para el estudio de la historia. No disponían de este inmenso material histórico que se ha reunido desde entonces; pero tenían una idea muy clara de la importancia del conocimiento histórico. "Yo creo que esta es la época histórica, y esta la nación histórica", dijo David Hume refiriéndose al siglo XVIII y a la cultura inglesa. No se puede acusar a hombres como Hume, Gibbon, Robertson, Montesquieu y Voltaire de carecer de interés y de comprensión históricos. Con su *Siècle de Louis XIV* y su *Essai sur les moeurs*, Voltaire creó un tipo nuevo y moderno de historia de la civilización.[7]

No obstante, hay una diferencia fundamental entre la concepción de la historia del siglo XVIII y la del siglo XIX. Los románticos aman el pasado por el pasado. Para ellos, el pasado no es tan sólo un hecho, sino uno de los ideales más elevados. Esta idealización y espiritualización del pasado es una de las características más distintivas del pensamiento romántico. Todo deviene comprensible, justificable y legítimo en cuanto podemos referirlo a su origen. Esta disposición mental no la tuvieron en modo alguno los pensadores del siglo XVIII. Si contemplaban el pasado era porque querían preparar un futuro mejor. El futuro de la humanidad, la formación de un nuevo orden social y político, éste era su tema principal y su verdadera preocupación. El estudio de la historia es necesario para este fin, pero no es un fin en sí mismo. La historia puede enseñarnos muchas cosas, pero tan sólo aquellas que ya fueron, y no las que debieran ser. Aceptar el veredicto de la historia como algo infalible y definitivo, sería un crimen contra la majestad de la razón. Si la historia significara una glorificación del pasado, una confirmación del *ancien régime,* estaría, a los ojos de los "filósofos" de la "Gran Enciclopedia", sentenciada desde el principio. Para ellos, no

7 Para más detalles, véase E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga, Mohr, 1932), cap. *I*, "Die Eroberung der geschichtlichen Welt", pp. 263-312.

podía tener un verdadero interés teórico porque carecía de verdadero valor ético. De acuerdo con el principio del primado de la razón práctica, las dos cosas eran correlativas e inseparables. Los pensadores del siglo XVIII, a quienes sus adversarios acusaron tan a menudo de intelectualismo, no estudiaron nunca la historia con el fin de satisfacer una curiosidad puramente intelectual. Consideraron a la historia como una guía para la acción, una brújula que podía conducirlos hacia un futuro en que la situación de la sociedad humana fuera mejor. "Nosotros hemos admirado menos a nuestros antepasados, dijo un escritor del siglo XVIII, pero hemos querido más a nuestros contemporáneos, y hemos esperado más de nuestros descendientes." [8] Como dijo Duclos, nuestro conocimiento de la historia no puede ser nada más ni nada mejor que "una experiencia anticipada".[9]

Esta es la verdadera diferencia, el ancho abismo que media entre el período de la Ilustración y el romanticismo alemán. En un panfleto político, escrito en vísperas de la Revolución Francesa, o poco después de su inicio, se lee lo siguiente: "Disponemos de guías seguros, más viejos que los monumentos antiguos; guías que existen en todas partes y que todos los hombres los poseen: una razón que gobierne nuestros pensamientos, una moral que enderece nuestros sentimientos, y un derecho natural." [10] Pero los románticos partieron del principio opuesto. No solamente dijeron que cada época histórica tiene su propio derecho y que debe ser juzgada de acuerdo con sus propias normas; fueron todavía más lejos. Los fundadores de la "escuela histórica del derecho" afirmaron que la historia es la fuente, el origen mismo del derecho. No existe ninguna autoridad por encima de la

[8] Chastellux, *De la félicité publique*, II, 71; citado por Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven, Yale University Press, 1932), pp. 129-130.

[9] Véase Becker, *idem*, p. 95.

[10] *Des États-Généraux et principalement de l'esprit qu'on doit y apporter*, por Target (Paris, 1789), citado por Fritz Klövekorn, *Die Entstehung der Erklärung der Menschen-und Bürgerrechte*, "Historische Studien", XC (Berlin, E. Ebering, 1911), 31, 224, nº 23.

historia. La ley y el estado no pueden ser "obra" del hombre. No son productos de la voluntad humana y no están, por consiguiente, bajo la jurisdicción de dicha voluntad. No están vinculados a los supuestos derechos inmanentes de los individuos, ni estos derechos pueden restringirlos. El hombre no pudo hacer la ley, como tampoco pudo hacer el lenguaje, el mito o la religión. Según los principios de la escuela histórica del derecho, tal como los concibiera Savigny y se desarrollaran en las obras de sus discípulos y partidarios, la cultura humana no surge de las actividades libres y conscientes de los hombres. Tiene su origen en una "necesidad superior". Y esta necesidad es metafísica; es el espíritu natural que actúa y crea inconscientemente.

De acuerdo con esta concepción metafísica, el *valor* del mito se altera por completo. Todos los pensadores de la Ilustración habían considerado al mito como una cosa bárbara, como una masa tosca y extraña de ideas confusas y supersticiones primarias, como una simple monstruosidad. Entre el mito y la filosofía no podía haber punto alguno de contacto. El mito termina donde empieza la filosofía, como la oscuridad se desvanece cuando sale el sol. Esta idea sufre un cambio radical en cuanto llegamos a los filósofos románticos. En el sistema de estos filósofos, el mito se convierte no sólo en objeto de la más elevada atención intelectual, sino en objeto de veneración y reverencia. Se le considera la fuente de la cultura humana. El arte, la historia y la poesía derivan del mito. La filosofía que pasa por alto este origen o lo descuida es considerada superficial e insuficiente. Uno de los propósitos fundamentales del sistema de Schelling fué el de darle al mito el lugar debido y legítimo en la civilización humana. En sus obras aparece por primera vez una *filosofía de la mitología*, al lado de su filosofía de la naturaleza, de la historia y del arte. Con el tiempo, todo su interés parece concentrarse en este problema. En vez de ser lo contrario del pensamiento filosófico, el mito se ha convertido en su aliado y, en cierto sentido, en su coronamiento.

Lo cual puede parecer paradójico, pero se sigue de los

principios mismos del pensamiento romántico. Schelling no hizo sino expresar las convicciones comunes a toda la joven generación alemana. Se convirtió en el portavoz filosófico de la poesía romántica. El anhelo profundo de llegar hasta las fuentes de la poesía es lo que explica el interés romántico por el mito. La poesía debe aprender a hablar un nuevo lenguaje; no un lenguaje de conceptos, de "ideas claras y distintas", sino de jeroglíficos, de símbolos secretos y sagrados. Este fué el lenguaje que empleó Novalis en *Heinrich von Ofterdingen*. Al idealismo crítico de Kant, Novalis opuso su propio "idealismo mágico"; y Schelling y Friedrich Schlegel consideraron a este nuevo tipo de idealismo como la primera piedra de la filosofía y la poesía.

Esto constituyó un nuevo paso en la historia general de las ideas; un paso que entrañaba las más importantes consecuencias, más decisivas aún para el ulterior desarrollo del pensamiento político que del filosófico. En filosofía, la influencia de Schelling fué compensada y eclipsada pronto por la aparición del sistema hegeliano. Su concepción del papel de la mitología se redujo a un episodio. A pesar de todo, quedó abierto el camino que conduciría más tarde a la rehabilitación y glorificación del mito que encontramos en la política moderna.

Sería un error, sin embargo, y no le haría justicia al espíritu romántico, el atribuirle la responsabilidad de este desarrollo posterior. En la literatura reciente nos encontramos a menudo con la afirmación de que el romanticismo fué la primera fuente y la más prolífica del mito del siglo xx. Según muchos autores, él fué quien produjo el concepto del "estado totalitario" y quien preparó todas las formas posteriores de imperialismo agresivo.[11] Pero al juzgar de esta suerte corremos el riesgo de olvidar el rasgo principal y, en realidad, el

[11] Véase, por ejemplo, Peter Viereck, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler* (Nueva York, A. A. Knopf, 1941). Véase también el artículo de Arthur Lovejoy, "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas", y su muy interesante discusión con Leo Spitzer, *Journal of the History of Ideas*, vol. II, nº 3 (1941) y vol. V, nº 2 (1944).

decisivo. La idea "totalitaria" de los autores románticos era, por su origen y significación, una idea *cultural* y no política. El universo que ellos anhelaban era un universo de la cultura humana. Su intención era "poetizar" el mundo, y no "politizar". Federico Schlegel declaró que el propósito supremo del movimiento romántico era inundar de espíritu poético todas las esferas de la vida humana: religión, historia, hasta la ciencia natural.[12] Como casi todos los escritores románticos, Federico Schlegel se sentía más a gusto en el "mundo divino de la ciencia y el arte" que en el mundo de la política. Esta actitud fué la que le dió su peculiar matiz y carácter al nacionalismo romántico. No cabe duda de que los poetas y filósofos románticos fueron patriotas fervientes, y muchos de ellos nacionalistas intransigentes. Pero su nacionalismo no era de tipo imperialista. Ansiaban conservar y no conquistar. Trataron, con todo el esfuerzo de su capacidad espiritual, de mantener la peculiaridad del carácter germánico, pero jamás intentaron imponerlo por la fuerza a otros pueblos.

Esto era un resultado necesario del origen histórico del nacionalismo germánico. Este nacionalismo había sido creado por Herder; y de todos los pensadores y poetas del siglo XVIII, Herder era el que tenía una más honda y afinada comprensión de la *individualidad.* Este individualismo vino a ser uno de los rasgos más destacados y característicos del movimiento romántico. Los románticos no pudieron sacrificar nunca las formas particulares y específicas de la vida cultural —poesía, arte, religión e historia— al estado "totalitario". Sentían un respeto profundo por todas las diferencias, innumerables y sutiles, que caracterizan la vida de los individuos y las naciones. Sentir estas diferencias y gozarlas, simpatizar con todas las formas de vida nacional, era para ellos el verdadero objeto y el mayor encanto del conocimiento histórico. El nacionalismo de los románticos no era, por lo tanto, un mero particularismo. Era justo lo contrario. No sólo era compatible con

12 Véase Federico Schlegel, "Gespräch über die Poesie", *Prosaische Jungendschriften,* ed. Jacob Minor (2ª ed. Viena, Carl Konegen, 1906), II, 338 *ss.*

el verdadero universalismo, sino que lo presuponía. Para Herder, cada nación era tan sólo una voz dentro de una armonía universal y coherente. En su colección de canciones nacionales encontramos canciones de todos los pueblos, germánicas y eslavas, célticas, escandinavas, lituanas y turcas. Y los poetas y filósofos románticos fueron los herederos de Herder y Goethe. Goethe fué el primero que empleó la expresión "literatura universal" (*Weltliteratur*), que llegó a apasionar grandemente a todos los escritores románticos. En sus lecciones sobre el arte dramático, A. G. Schlegel ofreció un examen universal de la literatura dramática de todos los tiempos, y a todos los trató con el mismo amor y la misma simpatía imparcial.

Este universalismo literario se reforzó al quedar incluído en el ámbito de un nuevo universalismo religioso. Los primeros románticos consideraban que el mayor privilegio de la cultura medieval había consistido en el hecho de que la Edad Media tuviera la coherencia que le daba un ideal religioso universal. La Cristiandad era todavía entonces un todo indiviso. La sociedad cristiana era un cuerpo místico, gobernado por Dios y representado por los dos órdenes correlativos que eran la Iglesia Universal y el Imperio Universal. A los escritores románticos les inspiró el deseo de volver a esa edad de oro de la humanidad. Siendo así, no era posible que pensaran en restringir sus ideales culturales y religiosos a su propio país. Se esforzaron no sólo por unificar a Alemania, sino por unificar a Europa. En su ensayo *La Cristiandad o Europa*, Novalis ensalzó los días espléndidos y hermosos en que al continente europeo lo poblaba una sola Cristiandad, en que un solo y supremo interés vinculaba a las más apartadas provincias de este amplio imperio espiritual.[13] El más grande de los teólogos románticos, Friedrich Schleiermacher, fué más lejos todavía. La religión universal que él elaboró y defendió en sus *Reden über die Religion*, abarca toda especie de credos y cultos. Todos los "herejes" de tiempos anteriores podían

[13] Novalis, *Die Christenheit oder Europa* (1799), "Schriften", ed. Jacob Minor (Jena, Diederichs, 1907), II, 23.

ser incluídos en este ideal religioso. El "ateo" Spinoza era calificado por Schleiermacher de "grande y santo Spinoza". Ante el verdadero sentimiento religioso, afirmó Schleiermacher, las diferencias dogmáticas no importan. La religión es amor, pero no amor por "esto" y "aquello", o por un objeto especial y finito, sino amor por el Universo, por el Infinito.

Esto acaba de explicar el carácter del nacionalismo romántico. También este nacionalismo era producto del amor, y no, como tantas otras formas posteriores de nacionalismo, del odio. En el "Diálogo sobre la Poesía" de Federico Schlegel, se dice que el amor es el principio mismo de toda poesía romántica. Es como una atmósfera invisible que debe penetrar en cada línea y cada verso de todo auténtico poema. Para el poeta, cada cosa es tan sólo una referencia hacia algo más elevado y realmente infinito; un símbolo de amor eterno y del sagrado poder vital de la naturaleza plástica.[14] Los ideales políticos de los primeros románticos estaban penetrados del mismo sentimiento. Tenían un carácter decididamente estético o poético. Novalis habló del estado en términos entusiásticos. Sin embargo, lo que él admiraba realmente no era el poder físico del estado, sino su belleza. "El verdadero príncipe, escribió, es el más artista de los artistas. Todo el mundo debiera ser artista; toda cosa puede convertirse en arte bella... El príncipe actúa en un espectáculo infinitamente variado, en el cual la escena y el público, los actores y los espectadores, son uno y el mismo, y en el que él mismo es a la vez autor, dramaturgo y protagonista del drama".[15]

Cierto es que esta concepción poética y estética no era la más apropiada para resolver los problemas de la vida política. Cuando estos problemas fueron tomando un cariz cada vez más serio y amenazador, la teoría elaborada por los primeros románticos empezó a perder terreno. En la época de las guerras napoleónicas, los fundadores y promotores del romanticismo alemán empezaron a poner en duda su propio ideal de "poetizar" la vida política. Llegaron a convencerse de que,

14 Schlegel, *op. cit.*, II, 370 *s.*

15 Novalis, *Glauben und Liebe*, sec. 33, "Schriften", II, 162.

en este campo por lo menos, era imperioso e indispensable adoptar una actitud más "realista". Muchos poetas románticos estuvieron dispuestos a renunciar a sus ideales primeros en aras de la causa nacional. En ciertos poetas como Heinrich von Kleist, el amor romántico se mudó en odio amargo e implacable. Hasta A. G. Schlegel experimentó esta mudanza. "Mientras nuestra independencia nacional y hasta la persistencia de nuestro nombre alemán se vean tan gravemente amenazadas, escribió en 1806, nuestra poesía tal vez tenga que ceder completamente a la elocuencia".[16] Pero tan sólo unos pocos románticos siguieron este consejo; ni siquiera en su nacionalismo extremo quisieron repudiar o renunciar a sus ideales universales de cultura humana.

[16] A. G. Schlegel, *Carta a Fouqué,* véase "Sämtliche Werke", ed. Eduard Böcking (Leipzig, Wiedmann, 1846), VIII, 145.

TERCERA PARTE

EL MITO DEL SIGLO XX

XV

LAS LECCIONES DE CARLYLE SOBRE EL CULTO DEL HEROE

THOMAS CARLYLE, al empezar el 22 de mayo de 1840 sus lecciones *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*, habló ante un auditorio numeroso y distinguido. Una "multitud de la sociedad londinense" se había congregado para escuchar al conferenciante. Las lecciones fueron sensacionales; pero nadie pudo haber previsto las grandes consecuencias políticas que entrañaba este acontecimiento social. Carlyle se dirigió a ingleses de la época victoriana. Su auditorio sumaba de dos a tres centenas de personas "aristocráticas por el rango y por el intelecto". Como dice Carlyle en una de sus cartas, "se presentaron obispos y toda clase de gentes; escucharon algo nuevo y parecieron quedar muy sorprendidos y complacidos. Se rieron y aplaudieron." [1] Pero, ciertamente, ninguno de los oyentes pudo pensar por un solo momento que las ideas formuladas en esas conferencias contuvieran un explosivo peligroso. Ni siquiera lo creyó el propio Carlyle. El no era un revolucionario; era un conservador. Su anhelo era estabilizar el orden social y político, y estaba convencido de que el mejor medio que podía recomendar para semejante estabilización era el culto del héroe. No tuvo nunca la intención de predicar un nuevo evangelio político. Para él, el culto del héroe era el elemento más antiguo y más firme de la vida social y cultural del hombre. Lo consideraba "una esperanza perdurable para la conducción del mundo". "Aunque se hun-

1 Una descripción detallada de las conferencias de Carlyle la ofrece A. MacMechan en la introducción de su edición (Boston, Ginn & Co., 1891). Véase también *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson, 1834-1872* (Boston, 1893). I, 293 s., 2 vols.

dieran todas las tradiciones, disposiciones, credos y sociedades que los hombres hayan instituido, esto permanecería... que brilla como una estrella polar a través de nubes de humo, nubes de polvo y toda suerte de acometidas y conflagraciones."[2]

El efecto que produjeron sus lecciones, sin embargo, fué muy distinto del que Carlyle esperara. Como indicó Carlyle, el mundo moderno ha pasado por tres grandes revoluciones. Primero vino la Reforma de Lutero, luego la revolución puritana, y finalmente la Revolución Francesa. La Revolución Francesa fué propiamente el tercer acto del Protestantismo. A este tercer acto bien podemos llamarlo último: "pues, más abajo que el salvaje *sans-culotismo,* el hombre no puede llegar."[3] Cuando Carlyle hablaba de este modo poco podía imaginar que las ideas mismas que estaba formulando en sus lecciones eran asimismo el comienzo de una nueva revolución. Cien años más tarde, estas ideas se convirtieron en una de las armas más eficaces para la lucha política.

En la literatura reciente se acusa una fuerte tendencia a relacionar las opiniones de Carlyle con nuestros propios problemas políticos, y a considerarlo uno de los hombres que más hicieron por la futura "Marcha del fascismo". B. H. Lehman escribió en 1928 una obra titulada *Carlyle's Theory of the Hero. Its Sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work.*[4] Esto era puramente un análisis histórico. Pero pronto aparecieron otros estudios en los que Carlyle aparecía como más o menos responsable de toda la ideología del Nacional Socialismo. Después de que Hitler accedió

[2] *On Heroes, Hero Worship and the Heroic History,* VI Conf., p. 195. Edición del Centenario, V, 202. Las citas de las conferencias remiten a la edición de H. D. Gray en Longman's English Classics (New York, Longman, Green and Co., 1896). Las citas de las demás obras de Carlyle están hechas sobre la edición del Centenario, "The Works of Thomas Carlyle" (30 vols.), publicada primeramente por H. D. Traill (Londres, Chapman & Hall, 1931 *ss.),* y más tarde substituída por una nueva edición americana (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1900).

[3] *On Heroes,* VI Conf., p. 229. Ed. Cent., V, 237.

[4] Durham. N. C., Duke University Press.

al poder, H. F. C. Grierson publicó una conferencia titulada *Carlyle y Hitler,* que tres años antes había pronunciado bajo el distinto título "Carlyle y el Héroe". "He sentido la tentación, dice Grierson, de darle un título nuevo y, podría decir, metonímico, al ver de qué modo los recientes acontecimientos en Alemania ilustran las condiciones que conducen a la aparición, o por lo menos favorecen la aparición del Héroe, tal como Carlyle lo concibiera, y de los sentimientos religiosos y espirituales... que promueven la oleada que lo eleva hasta el poder." [5] Parecía no sólo natural, sino inevitable que se atribuyeran a Carlyle todas esas ideas de caudillaje político que llegaron a desarrollarse mucho más tarde, y en un "clima de opinión" enteramente distinto. A la larga lista de libros y artículos que dedicó al estudio de la filosofía y la genealogía del imperialismo moderno, Ernest Seillière añadió, en 1939, una obra sobre Carlyle. En las obras de éste descubre Seillière todas las características de un "misticismo estético", y los primeros indicios de "misticismo racial"; y después, en la obra sobre Federico el Grande, descubre una defensa abierta del militarismo prusiano. "Cuanto más se aproximaba al conservadurismo *Tory,* al meditar sobre las lecciones de la vida y sobre el verdadero carácter de la naturaleza humana, tanto más consideraba a los políticos y los militares entre los delegados del Altísimo: era la tendencia prusiana en el corazón del romanticismo alemán".[6] Consiguientemente, esta prusificación del romanticismo de Carlyle era el último paso decisivo que lo conduciría a la divinización de los caudillos políticos y a una identificación del poder con el derecho.[7]

Hay mucho de verdad en esta descripción de los efectos producidos por la teoría de Carlyle. A pesar de todo, me parece una simplificación excesiva de la cuestión. La idea del héroe de Carlyle es muy compleja, lo mismo en su sentido que en sus antecedentes históricos. Para hacer justicia a su

5 H. F. C. Grierson, *Carlyle and Hitler* (Cambridge, Inglaterra, University Press, 1933).

6 E. Seillière, *Un précurseur du National-Socialisme: L'actualité de Carlyle* (París, Editions de la Nouvelle Revue Critique, 1939), p. 173.

7 *Ibid.*, pp. 203 *ss.*

teoría tenemos que estudiar todos los elementos diversos, y a veces contradictorios, que constituyeron el carácter de Carlyle, de su vida y de su obra. Carlyle no era un pensador sistemático. No trató siquiera de elaborar una coherente filosofía de la historia. Para él, la historia no era un sistema: era un gran panorama. La historia, declaró en su ensayo sobre la biografía, es la esencia de innumerables biografías.[8] Es arriesgado e ilusorio, por lo tanto, derivar de la obra de Carlyle una estructura filosófica definida del proceso histórico, considerado como un todo, o un programa político determinado. En vez de sacar de sus doctrinas conclusiones precipitadas, debemos tratar primeramente de comprender los motivos que se encuentran en su fondo, sin penetrar en los cuales permanecerán oscuras y ambiguas muchas de sus ideas, si no todas. La concepción de la historia y de la política de Carlyle depende siempre de su historia personal; es mucho más biográfica que sistemática o metódica.

En sus lecciones, Carlyle llevó indudablemente la idea de "caudillaje" hasta sus más radicales consecuencias. La vida histórica entera la identificó con la vida de los grandes hombres. Sin ellos no habría historia; habría estancamiento, y estancamiento significa muerte. Una simple secuencia de acontecimientos no constituye historia. Esta consiste en hechos y acciones, y no habría hechos sin alguien que hiciera, sin un impulso personal, grande e inmediato. "Adoración del Héroe, cordial y reverente admiración, sumisión, ardor ilimitado por la más noble y casi divina forma del hombre: ¿no es este acaso el propio germen del Cristianismo?" [9] En cierto sentido, esta idea fué el alfa y la omega, el principio y el fin de toda su filosofía de la vida y la historia. En su primera obra había dicho algo semejante. "Bien dijeron los teólogos, dice en su *Sartor Resartus*, que el Rey gobierna por derecho divino. La autoridad que lleva consigo le viene de Dios, pues el hombre no se la daría nunca... El que deba ser mi jefe, aquel cuya voluntad tiene que ser más elevada que

[8] "Biography" (1832). *Critical and Miscellaneous Essays*, III, 46. Ed. Cent., vol. XXVIII.

[9] *On Heroes*, I Conf., p. 11. Ed. Cent., V, 11.

la mía, fué elegido para mí en el cielo. Y la libertad no es siquiera concebible sino como obediencia al elegido del Cielo."[10]

Esto parece simplemente el lenguaje de un teólogo que hubiera perdido su fe implícita en toda religión dogmática y tratara, por consiguiente, de substituir el culto de Dios por el culto de los hombres. La forma medieval de "hier-arquía" quedaba convertida en la moderna forma de "héroe-arquía". El héroe de Carlyle es, en efecto, un santo transformado, un santo secularizado. No es necesario que sea sacerdote o profeta; puede ser un poeta, un rey, un hombre de letras. Pero, sin estos santos temporales, afirma Carlyle, no podríamos vivir. Si alguna vez desapareciera la héroe-arquía, tendríamos que desesperar del mundo enteramente. Sin soberanos, verdaderos soberanos espirituales y temporales, no veo que sea posible más que la anarquía, la más odiosa de todas las cosas.[11]

Pero ¿qué *es* un héroe? Tiene que haber alguna norma que nos permita reconocerlo. Tiene que haber una piedra de toque para probar a los hombres heroicos, para discernir entre el oro y los metales inferiores. Carlyle sabe, naturalmente, que en la historia de la religión hay profetas falsos y verdaderos, y que en la vida política hay héroes reales y pretendidos héroes. ¿Existe algún criterio por el cual podamos distinguir a los unos de los otros? Hay héroes que son representantes de la Idea Divina; otros puramente aparentes y falsos. Este es un rasgo necesario e indestructible de la historia humana. Pues la masa, o como dice Carlyle, los "criados", deben tener héroes de su propia estofa. "Conocer los hombres en quienes se pueda confiar: estamos, ¡ay!, todavía muy lejos de esto en nuestros días. Sólo los sinceros pueden descubrir la sinceridad. No se necesita solamente un Héroe, sino un mundo que le cuadre; que no sea un mundo de *criados*... El Mundo de los Criados tiene que ser gobernado por el Falso Héroe... Uno y otro son ¡tal para cual! En resumen, una de dos: o aprendemos a conocer mejor al Héroe, al verdadero

10 *Sartor Resartus,* libro III, cap. VII, I, 198.

11 *On Heroes,* IV Conf., p. 120. Ed. Cent., V, 124.

Gobernante y Capitán, cuando lo veamos; o vamos a dejarnos gobernar siempre por el Antiheroico."[12]

Todo esto es inconfundible y claro. No hay nada que Carlyle aborrezca y odie más que las teorías "mecánicas" de la vida política que él atribuye a los filósofos de la Ilustración. Pero, a pesar de todo su espiritualismo, se convierte, en materia de política, en uno de los más decididos abogados de la obediencia pasiva. La teoría política de Carlyle, en el fondo, no es sino una especie de calvinismo disfrazado y transformado. La verdadera iniciativa se reserva para la minoría selecta. En cuanto a los otros, la masa de los réprobos, tienen que someterse a la voluntad de esos elegidos que son los caudillos natos.

Sin embargo, hasta ahora sólo hemos recibido una respuesta retórica, no filosófica. Aunque aceptemos todas las premisas de la teoría de Carlyle, la cuestión principal queda todavía sin respuesta. Naturalmente, sería demasiado pedirle a Carlyle que nos diera una definición clara de lo que él entiende por héroe. Esta definición sería un acto lógico, y Carlyle habla con gran desprecio de todos los métodos lógicos. La lógica no puede penetrar nunca en el secreto de la realidad. La sana comprensión no es nunca lógica y argumentativa, sino intuitiva. "Considera a los viejos profesores y su peregrinación a la verdad: el empeño más devoto, la marcha incesante e incansable, y a menudo, una gran fuerza natural; sólo que no hay progreso: tan sólo extrañas piruetas de un miembro equilibradas por las de otro...; cuando más, girando prestamente, con cierto placer, como los Derviches Hilanderos, para terminar donde empezaron."[13] La lógica es buena, pero no es lo más bueno; por la lógica no llegaremos a comprender la vida, menos aún su forma suprema, que es la vida heroica. "Conocer, llegar a la verdad de algo, es siempre un acto místico, del cual los lógicos mejores sólo alcanzan a charlatanear en la superficie."[14] "Poco nos aprovecharía que

12 *Ibid.*, VI Conf., p. 209. Ed. Cent., V, 216 s.
13 "Characteristics", *Essays*, III, 6.
14 *On Heroes*, II, 56. Ed. Cent., V, 57.

intentáramos *teorizar* sobre estas cuestiones; las cuales no toleran que se las reduzca a teoremas y diagramas; y la Lógica debiera saber que *no puede* hablar de ellas."[15]

Pero, si el conocimiento, por su naturaleza y esencia, es un acto místico, el comunicarlo, el expresarlo en los pobres símbolos de nuestro humano lenguaje será una empresa desesperada, y particularmente si esta comunicación tiene que hacerse en una serie de conferencias públicas, pronunciadas ante "la multitud de la sociedad londinense". ¿Cómo pudo superar Carlyle esta dificultad; cómo pudo llevar a cabo esta tarea casi imposible? Sólo pudo ofrecer una ilustración, pero no una demostración de su tesis fundamental. Hay que reconocer que esta ilustración fué vívida e impresionante. El había considerado siempre a la historia no como un árido libro de texto, sino como una galería de arte. A la historia no podemos comprenderla mediante simples conceptos; sólo podemos comprenderla por retratos. En sus lecciones, Carlyle trató de cubrir todo el campo de la historia humana. Fué de las etapas más rudimentarias de la civilización humana hasta la historia y la literatura contemporáneas. Todo esto tenía que ser conformado en una gran intuición. Una síntesis como ésta no puede realizarla nunca el entendimiento; requiere otras potencias más altas. "No es la facultad lógica, la de mensuración, la que reina en nosotros, sino la imaginativa; podría decir: un sacerdote y profeta que nos conduzca al cielo, o un mago y hechicero que nos lleve al infierno."[16]

De esta facultad imaginativa Carlyle usó ampliamente en sus lecciones. Su estilo es, en verdad, el de un profeta que nos conduce al cielo y el de un hechicero que nos conduce al infierno. En su descripción, a veces un camino no se puede distinguir del otro en absoluto. El entendimiento es, en verdad, la ventana. . .; pero la fantasía es el ojo, con su retina que descubre los colores, esté sana o enferma.[17] Los hombres singulares, había dicho en un ensayo anterior,[18] son ventanas

15 *Ibid.*, I, 25. Ed. Cent., V, 26.
16 *Sartor Resartus*, libro, III, cap. III, I, 176.
17 *Ibid.*, I, 177.
18 "Peter Nimmo, a Rhapsody".

místicas a través de las cuales alcanzamos a ver más hondamente en los ocultos modos de la naturaleza. Una tras otra, las "ventanas místicas" fueron abriéndose ante los oyentes de las conferencias de Carlyle. Este no podía expresarse sino con ejemplos. No se sentía en la obligación de responder a la pregunta *¿Qué es* un héroe? Pero trató de mostrar *quiénes* eran los grandes hombres heroicos. Su lista es larga y abigarrada. No acepta ninguna diferencia específica en el carácter heroico. Este carácter es único e indivisible; siempre permanece igual. Desde el escandinavo Odin hasta el inglés Samuel Johnson, desde el divino fundador del Cristianismo hasta Voltaire, el héroe ha sido adorado, en una forma u otra.[19]

Con este método el héroe de Carlyle se convirtió en un Proteo que podía revestir cualquier forma. En cada lección nueva nos presenta una nueva faz. Aparece como dios mítico, como profeta, sacerdote, hombre de letras o rey. No tiene límites, ni está vinculado a ninguna esfera específica de actividad. "En el fondo, el gran hombre, tal como se desprende de la mano de la naturaleza, es siempre de la misma índole: Odin, Lutero, Johnson, Burns: espero hacer ver que la originalidad de todos ellos es de la misma estofa... Debo confesar que no tengo idea de que haya un solo gran hombre que no sea *toda* suerte de hombres... No puedo comprender cómo un Mirabeau, con su gran corazón ardiente, con el fuego que él tenía y las lágrimas en que prorrumpía, no pudo haber escrito versos, tragedias, poemas, y conmover los corazones de este modo, si el curso de su vida y su educación lo hubiesen llevado por este camino."[20] Esta era una tesis más bien paradójica. Hasta a la más poderosa imaginación le parecerá algo difícil descubrir la identidad entre un dios mítico como Odin y un Rousseau, al que Carlyle describe como "un hombre mórbido, excitable y espasmódico".[21] Y no podemos representarnos fácilmente a Samuel Johnson, pedante y dómine, como autor de la *Divina commedia* o de los dramas de Sha-

[19] *On Heroes*, I Conf., pp. 14 *s.* Ed. Cent., V, 15.

[20] *Ibid.*, II Conf., 41 *s.* Ed. Cent., V, 43; III Conf., 76 *s.* Ed. Cent., V, 78 *s.*

[21] *Ibid.*, V Conf., 178. Ed. Cent., V, 184.

kespeare. Pero a Carlyle lo arrastraba la corriente de su propia elocuencia. De todos los héroes hablaba con el mismo entusiasmo. En su "admiración trascendente"[22] de los grandes hombres parece que pierda a veces todo sentido de la proporción. Las diferencias de nuestro bajo mundo empírico quedaban casi olvidadas; los personajes históricos más dispares quedaban situados en un mismo nivel.

Para un escritor como Carlyle, que había dedicado su vida entera a los estudios históricos y era en este campo una verdadera autoridad, esta actitud no dejaba de ser sorprendente. Pero no debemos olvidar las circunstancias especiales en que se dieron aquellas conferencias. El estilo de Carlyle había sido siempre mucho más oratorio que filosófico. Pero nunca había empleado tanto los puros recursos retóricos como en esas lecciones. Como maestro en el arte de la crítica, sabía distinguir muy bien entre la verdadera elocuencia y la retórica común. El afirmó que, en la diferencia entre la oratoria y la retórica se descubre, como ciertamente en todas partes, la superioridad de lo que se llama natural sobre lo artificial. El orador persuade y arrastra, él mismo no sabe cómo; el retórico puede demostrar que debiera haber persuadido y arrastrado. "Y en resumen, lo mismo ocurre con todas las formas del intelecto, ya se encaminen al descubrimiento de la verdad, o se apresten a impartirla."[23] Pero esta vez Carlyle olvidó este precepto. Tal vez influyera en él, inconscientemente, la actitud de su auditorio, que parece haber sido muy sensible a la forma de su estilo retórico. Se dirigía a un público especial, "aristocrático por el rango y el intelecto". Tenía que pesar cuidadosamente sus palabras. Escogió sus recursos y siempre estuvo seguro de sus efectos. Trató de captar, de incrementar y estimular el interés de sus oyentes. Y triunfó en la empresa. Sólo unos pocos, y entre ellos uno de sus mejores amigos y el más competente de los críticos, John Stuart Mill, parece haber conservado la claridad de su juicio crítico. Cuando Carlyle se refirió a la teoría de Bentham calificándola de insupera-

22 *Ibid.*, I Conf., 11. Ed. Cent., V, 11.
23 "Characteristics", *Essays*, III, 7.

blemente pobre y falsa como idea del hombre, Mill se levantó de su asiento para interrumpir al orador y protestar de semejante descripción. Pero la mayor parte del auditorio reaccionó de una manera muy distinta. El curso "Sobre los héroes" fué el último y el supremo éxito público de Carlyle. "Las buenas gentes permanecían aguantándose la respiración, o prorrumpían en toda clase de testimonios de benevolencia."[24]

El propio Carlyle era suficientemente crítico para no dejarse engañar por este éxito. Los graves defectos de sus conferencias no le pasaban inadvertidos en modo alguno. Las juzgó severamente. "Nada de lo que haya escrito nunca me gusta menos. No tienen nada *nuevo,* nada que para mí no sea *viejo.* Habría que bajar el tono de su estilo y acercarlo lo más posible al de la conversación."[25] Pero al libro mismo, tal como después apareció, pueden hacérsele las mismas objeciones. Un gran admirador de Carlyle afirmó que, comparado con sus obras maestras, el libro "Sobre los héroes" es "casi endeble".[26] Sería injusto, por tanto, que se juzgaran sólo por este libro los pensamientos de Carlyle sobre el culto de los héroes. A este respecto, sus obras anteriores fueron muy superiores. Cierto es que el *Sartor Resartus* tiene no solamente todos los méritos, sino también todos los defectos de su estilo. Está escrito en un lenguaje extravagante y grotesco; desafía y contraviene todas las reglas normales de la composición. Pero es sincero en cada una de sus palabras y lleva el sello de la personalidad de Carlyle. En su libro sobre el culto de los héroes, el cual, desdichadamente, llegó a ser el más conocido e influyente de los suyos, Carlyle trató más bien de persuadir que de convencer. Había declarado que el héroe era el "hombre universal". Pero resultaba una tarea dura probar esta universalidad, no sólo en el caso de un Samuel Johnson o un John Knox, sino aun en el caso de Lutero o de Cromwell. Las exageraciones y contradicciones de Carlyle son manifiestas.

[24] Véanse las cartas de Carlyle a Margaret Carlyle y a su hermano el Dr. John Carlyle. Cf. J. A. Froude, *Thomas Carlyle. A History of his Life in London* (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1908), I, 155 *ss.*

[25] Véase Froude, *Ibid.*, I, 167.

[26] Véase A. MacMeehan, *op. cit.*, pp. XXXV *ss.*

Con todo, no debiéramos insistir demasiado en esas contradicciones. Un historiador del rango de Carlyle puede reclamar que se le juzgue de acuerdo con su propia concepción de lo que sea el verdadero método histórico. "El artista de la historia; pues aquí, lo mismo que en todas las demás provincias, hay artistas y artesanos: hombres que laboran mecánicamente en un departamento sin percibir el Todo, sin percatarse de que exista un Todo; y hombres que informan y ennoblecen el más humilde de los departamentos con una Idea del Todo, y que habitualmente saben que lo Particular sólo puede discernirse verdaderamente en el Todo. La conducta y los deberes de estos dos, por lo que se refiere a la historia, tienen que ser enteramente distintos."[27]

"El Todo" de que habla Carlyle no es un todo metafísico, sino individual. El es un ejemplo clásico de esta actitud filosófica que se llamó después *Existentialphilosophie.* En él encontramos todas las características del tipo de pensamiento representado por Kierkegaard en su ataque contra el sistema hegeliano. Muy poco sabemos de un pensador, afirma él, mientras conocemos sólo sus pensamientos. Tenemos que conocer al hombre para poder comprender y apreciar sus teorías. Carlyle tomó de los escritores románticos alemanes, especialmente de Friedrich H. Jacobi, el término *Lebensphilosophie.* "Como quiera que acontezca con la metafísica y con otras ciencias abstractas que tienen su origen en la Cabeza *(Verstand)* nada más, no hay ninguna Filosofía de la Vida *(Lebensphilosophie),* . . .la cual tiene su origen también en el Carácter *(Gemüt),* y se dirige a él también, que pueda alcanzar su significación mientras no se vea y conozca el Carácter mismo; mientras no se aclare la Cosmovisión *(Weltansicht)* del autor y el modo como éste llegó activa y pasivamente a esta visión; en resumen: mientras su biografía no haya sido escrita filosófico-poéticamente, y leída de igual modo."[28]

De acuerdo con esta máxima, Carlyle interrumpió súbitamente la descripción de la "filosofía del vestido" que ofreció

27 "On History", *Essays,* II, 90.

28 *Sartor Resartus,* libro I, cap. XI, I, 59.

en el *Sartor Resartus,* con el fin de insertar toda clase de detalles biográficos. En un capítulo titulado "Romance" nos cuenta una historia de amor de su primera juventud. Y luego sigue con la gran crisis intelectual en la que tuvo su "bautismo de fuego". Esto no era puramente un incidente; era un elemento necesario en el método de Carlyle como escritor y pensador. El no admitía que existiera una línea de demarcación entre un sistema filosófico y su autor. Lo que él llamaba su filosofía incluía siempre un elemento biográfico. No pueden caber dudas sobre la autenticidad de la escena del *Sartor Resartus* en que Carlyle describe el principio de su *vita nuova,* de su vida moral y filosófica. "Lo recuerdo bien, y podría ir derecho hasta el lugar donde ocurrió el incidente... En esa hora me inclino yo a situar la fecha de mi Renacimiento espiritual, o de mi Bautismo de Sangre Mahomético; tal vez fué a partir de entonces que empecé a ser hombre."[29]

Los sistemas filosóficos se dividen, aproximadamente, en dos tipos diferentes. Adoptan un método empírico e inductivo, o un método racional y deductivo, Se basan en los hechos o derivan de principios *a priori.* Para poder juzgarlos debemos empezar o bien con un estudio de datos empíricos, o bien con un análisis de verdades generales. Pero en el caso de Carlyle, ninguno de los dos caminos nos permite penetrar en el carácter de su filosofía. Su filosofía ni era empírica, ni constituía un sistema especulativo. No trató nunca de hacer otra cosa que "Filosofía de la Vida", y nunca tuvo la intención de separar su filosofía de su experiencia personal. A la metafísica como tal, en tanto que sistema general, no pudo por menos que considerarla como una enfermedad crónica. En todas las épocas se han presentado, bajo formas nuevas, las mismas preguntas: sobre la muerte y la inmortalidad, sobre el origen del mal, de la libertad y la necesidad. Una y otra vez tiene que reiterarse el intento del hombre de moldear por si mismo algún teorema del universo. Pero todos estos intentos están condenados al fracaso; "pues ¿qué teorema del Infinito puede ser ultimado por lo Finito?". La mera existencia y la

29 *Ibid.,* libro II, cap. VII, I. 135.

necesidad de la filosofía ya es un mal. El hombre no nace para resolver los enigmas del universo. Lo que puede y debe hacer es comprenderse a sí mismo, comprender su destino y sus deberes. El se encuentra como si fuera en el centro de la naturaleza: "su fracción de tiempo rodeada de eternidad, su palmo de espacio rodeado de infinitud: ¿cómo podrá evitar el preguntarse a sí mismo: Qué soy yo, de dónde vengo, a dónde voy?"[30] Debemos contar primero con la respuesta de Carlyle a estas preguntas, para que podamos entender una parte cualquiera de su filosofía, o cualquiera de sus teorías sobre la vida histórica y social del hombre.

Los antecedentes personales de la teoría de Carlyle

Poca es la relación que existe entre las ideas de Carlyle y las de Descartes. Unas son diametralmente opuestas a las otras, lo mismo en sus resultados que en sus principios; pertenecen a distintos hemisferios del *globus intellectualis.* Sin embargo, hay un punto de contacto: su personal enfoque de la filosofía. Ambos afirman que la filosofía no empieza con la certidumbre, sino con la duda. La duda, por sí sola, no es temible. No es un elemento subversivo de nuestra vida intelectual, sino un elemento constructivo. La metafísica no puede prescindir de él. Pero la ética no es lo mismo que la metafísica. La vida ética del hombre empieza cuando éste se aleja de ese "centro de indiferencia" que, en cierto modo, es el único punto de apoyo posible para la metafísica. El hombre debe aprender a oponer al "No perdurable" el "Sí perdurable". Hablando de su juventud, dice Carlyle: "Careciendo de esperanza, tampoco tenía yo ningún temor definido... Y sin embargo, por extraño que parezca, vivía en un temor continuo, indefinido, inquietante; tremendo, pusilánime, con la aprensión de no sabía qué... Estando así mi ánimo invadido, y sintiéndome tal vez el más mísero de los hombres... se me presentó súbitamente un pensamiento y me pregunté: '¿De *qué* tienes miedo? ¿Por qué razón, como un cobarde, estás siempre piando y gimiendo, intimidado y tem-

30 "Characteristics", *Essays*, III, 25.

bloroso? ¡Bípedo despreciable! ¿A cuánto monta la suma total de las peores cosas que te esperan? ¿A la Muerte? Pues bien, la Muerte; y añádele el tormento de Tofet, y todo lo que el Diablo y el Hombre puedan hacer y hagan contra ti. ¿Por ventura no tienes corazón? ¿Acaso no puedes resistir todo lo que se presente?... Déjalo venir, entonces; yo le haré frente y lo desafiaré.' Y en tanto que pensaba esto, algo como una corriente de fuego se precipitó sobre mi alma entera; y alejé de mí para siempre el ruin temor. Era fuerte, con una fuerza desconocida; era un espíritu, un dios casi. Desde aquel tiempo, el tenor de mi desdicha fué distinto: ya no era miedo o quejumbrosa pena, sino indignación y desafío ceñudo y ardoroso en la mirada."[31]

Siempre que Carlyle, en la última etapa de su vida y su obra, predicaba este nuevo evangelio del "Sí perdurable", mencionaba el nombre de Goethe. Sin este gran ejemplo, declaró, no hubiera podido encontrar su propio camino. El *Wilhelm Meister* de Goethe lo convenció de que "la duda, del tipo que sea, sólo puede terminarla la acción".[32] La acción, y no el pensamiento especulativo, la ética, y no la metafísica, constituyen el único modo de superar la duda y la negación. Solamente de este modo podemos pasar de una ciencia negativa y destructiva a una ciencia de afirmación y reconstrucción.[33] Esta "ciencia de reconstrucción" Carlyle la encontró en Goethe. No fué el Goethe poeta, sin embargo, quien promovió su mayor admiración y quien fué el foco de su interés. Siempre habló de Goethe como de un gran pensador, más que de un gran poeta. Llegó al extremo de llamarlo, en la época de Kant, "*el* Pensador de nuestro tiempo."[34] Y dijo en su segundo ensayo sobre Goethe: "Nos acercamos más a nuestro significado si decimos que lo que se descubre en Goethe es el ejemplo más notable que existe en nuestro tiempo de un escritor que sea, estrictamente hablando, lo que

[31] *Sartor Resartus*, libro II, cap. VII, I, 134 s.

[32] *Past and Present*, libro III, cap. XI, X, 198. Véase la traducción de Carlyle de *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, libro V, cap. XVI, XXIII, 386.

[33] *Sartor Resartus*, libro I, cap. III, I, 14.

[34] "Diderot", *Essays*, III, 248.

la filosofía llama un Hombre. No es noble ni plebeyo, liberal ni servil, infiel ni devoto; sino la excelencia suprema de *todo* esto, en una pura conjunción: 'Un Hombre universal y preclaro'." Se presenta no sólo como un valor literario, sino además, en muchos aspectos, como el Maestro y el paradigma de su tiempo.[35] Su facultad principal, fundamento de todas las demás, era el Intelecto, la hondura y el poder de la visión. "Un hombre completo: la temblorosa sensibilidad, el turbulento entusiasmo de una Mignon, pueden aunarse a la burla sarcástica del mundo de un Mefistófeles; y cada uno de los múltiples aspectos de la vida recibe de él lo que le corresponde."[36]

Desde el punto de vista de la crítica literaria, esta caracterización puede parecer unilateral. El más grande de todos los poetas líricos quedó convertido por Carlyle en un gran maestro, en un sabio y un poeta didáctico. Sin embargo, el hecho de que Carlyle considerara a la obra de Goethe de este modo representó un gran paso adelante. En este punto superó a los primeros apóstoles alemanes de Goethe. Es cierto que los escritores románticos —Novalis, Federico Schlegel, Tieck— fueron mucho más sensibles que Carlyle al encanto de la poesía de Goethe. Pero no simpatizaron con sus ideales éticos, a los que llegaron a considerar un peligro constante para el Goethe poeta. Cuando éste comenzó a publicar *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* la admiración y el entusiasmo de esos escritores románticos fué unánime. Pero cuando, al adelantar la obra, su intención didáctica se hizo manifiesta, cuando Goethe empezó a desarrollar sus ideales sobre la educación, el hombre a quien Novalis había llamado *den Statthalter des poetischen Geistes auf Erden* —el Vicario del Espíritu Poético en la tierra— pareció que hubiera desertado repentinamente de la causa de la poesía: ensalzaba el aspecto más prosaico y trival de la vida humana. Por otra parte, la obra de Goethe ofrecía también margen para la objeción contraria. Herder, que fué amigo de Goethe y el más grande de sus críticos ale-

35 "Goethe", *Essays,* I, 208.
36 "Death of Goethe", *Essays,* II, 382.

manes, nunca pudo avenirse enteramente a la atmósfera moral de los primeros libros de *Wilhelm Meisters Lehrjahre.* Los personajes como Mariana y Filina le parecían intolerables; encontraba en la obra un indiferentismo moral y un relajamiento que le parecían impropios de un gran poeta.[37]

El gran mérito de Carlyle fué descubrir ambos errores. Una de las paradojas de la historia de la literatura moderna fué que este puritano se convirtiera en intérprete y defensor del carácter moral de Goethe. Si tomamos en cuenta los antecedentes religiosos y culturales de Carlyle, vemos que esto no era una tarea fácil. Evidentemente, no había ninguna concordancia entre las ideas de Goethe y las de Carlyle. Este último había abandonado toda religión dogmática; pero nunca rompió completamente con su credo calvinista. Muchas cosas del *Wilhelm Meister* deben de haberle repugnado. En una carta a James Johnstone confesó que "los cómicos y actrices libidinosos" del relato le daban asco.[38] Pero al cabo de poco tiempo superó estos escrúpulos morales, pues encontró la clave del conjunto. Empezó a comprender a Goethe, y esto lo llevó a una mejor comprensión de sí mismo y de la gran crisis de su vida juvenil. Más tarde escribió en sus *Recuerdos:* "Me sentía entonces, y me siento todavía, en deuda inacabable con Goethe...; me di cuenta de que él, a su manera, había recorrido el espinado y pedregoso camino antes que yo —antes que ninguno de los modernos."[39] También él se había encontrado "en el mismo centro del wertherismo, de la frialdad oscura de la muerte."[40]

Carlyle fué tal vez el primer crítico moderno que interpretó el subtítulo de *Wilhelm Meisters Wanderjahre —Die Entsagenden—* en su justo sentido. En la obra de Goethe vió la resignación; pero, para él, esta resignación era, al mismo

[37] Véase R. Haym, *Herder* (Berlín, R. Gaertner, 1880), II, 618 *s.*

[38] Carta del 21 de Septiembre de 1823. Véanse las *Early Letters,* ed. de Charles E. Norton (Londres, Macmillan & Co., 1886), p. 286.

[39] *Reminiscences,* ed. de Charles E. Norton (Everyman's Library, Londres, J. M. Dent & Sons; Nueva York, E. P. Dutton & Co., 1932), p. 282.

[40] *Lectures on the History of Literature,* ed. de J. Reay Greene (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1892), pp. 192 *ss.*

tiempo, la más alta afirmación ética. No era una negación, sino una reconstrucción. Lamentarse de la infelicidad del hombre, dijo él, es puro sentimentalismo. "Un hombre dotado como Byron se levanta encolerizado, y sintiendo con demasiada seguridad que, por su parte, no es 'feliz', lo declara en lenguaje muy violento, como si fuera una noticia que pudiera interesar. Evidentemente, la cosa debió de sorprenderlo mucho. No es agradable ver a un hombre y un poeta reducido a divulgar estas nuevas por las calles."[41] La infelicidad del hombre viene de su grandeza; es la prueba más segura de que hay en él un Infinito, al cual no puede sepultar enteramente bajo lo Finito, a pesar de toda su astucia. Carlyle hablaba aquí en el estilo de Pascal. "La fracción de vida puede aumentar de valor no tanto aumentando nuestro numerador, cuanto reduciendo nuestro denominador. Es más, si mi Algebra no me engaña, la *Unidad* misma, dividida por *Cero,* dará *Infinito.* Reduce entonces a cero la reclamación de tus méritos, y tienes el mundo a tus pies... Cierra tu Byron; abre tu Goethe."[42]

Esta insistencia en la actividad del hombre, en su vida y sus deberes prácticos, constituye el rasgo antiromántico de la filosofía de Carlyle. El era un romántico típico, así en sus ideas como en su estilo y expresión. Pero su Filosofía de la Vida era muy distinta de la de todos los escritores románticos. El suyo era un idealismo práctico, no mágico. En su ensayo sobre Novalis se refirió al espacio y al tiempo como las más profundas de todas las apariencias ilusorias. Se trata de entidades internas, no externas; son puras formas del ser espiritual del hombre.[43] Pero este carácter ilusorio del conocimiento humano desaparece en cuanto nos aproximamos a la esfera de acción y a nuestra vida ética. Tan sólo en esta esfera pisamos terreno firme e inconmovible. Aquí quedan superados todos los escepticismos y todos los "solipsismos" teóricos. Aquí hemos alcanzado la verdadera realidad; hemos descubierto "la

[41] *Past and Present,* libro III, cap. IV, X, 154.

[42] *Sartor Resartus,* libro II, cap. IX, I, 152 s.

[43] "Novalis", *Essays,* II, 24 ss.

naturaleza infinita del deber".[44] La metafísica como tal no puede resolver el enigma. No podemos romper el hechizo del escepticismo por medio de la pura especulación. "No hay esfuerzo más infructuoso que este a que se dedica el metafísico: de la negación extraer la convicción... La especulación metafísica, en tanto que parte del No o de la Nada, debe terminar igualmente en Nada; circula y tiene que circular haciendo innumerables remolinos, creándose y devorándose a sí misma."[45]

Esta convicción de que la realidad tiene un carácter fundamentalmente ético, ejerció una doble influencia en el romanticismo de Carlyle. Condujo no sólo a un cambio en sus pensamientos, sino también a un cambio en su estilo. En *Sartor Resartus* Carlyle imitó deliberadamente todos los caracteres del estilo romántico. Su gran modelo fué Jean Paul. Su modo de escribir parecía desafiar todas las reglas lógicas; era extravagante, fantástico, incoherente. Sin embargo, hay un rasgo del estilo romántico que resultaba incompatible con la naturaleza y el temperamento de Carlyle. En él encontramos el humor grotesco de Jean Paul, pero no su romántica ironía. "Esta facultad de ironía, escribió Carlyle en su primer ensayo sobre Jean Paul Friedrich Richter, de caricatura, a la que se aplica a veces el nombre de humor, pero que consiste principalmente en una cierta distorsión o reversión superficial de los objetos y termina en risa cuando más, no se parece en nada al humor de Richter... No es más que una pobre porción de humor; o mejor dicho, es el cuerpo, del cual el alma está ausente; cualquier vida que haya en él es falsa, artificial e irracional."[46] Carlyle no podía ser irónico. Siempre hablaba muy en serio. "Ningún Mirabeau, ningún Napoleón, Burns, Cromwell, dijo en sus lecciones sobre el *Culto de los Héroes,* no hay hombre capacitado para hacer algo que no tome esto en serio antes que nada... El universo es para él temible y maravilloso, real como la vida, real como la

[44] *On Heroes*, II Conf., p. 73. Ed. Cent., V, 75.
[45] "Characteristics", *Essays*, III, 27.
[46] "Jean Paul Friedrich Richter", *Essays*, I, 16 s.

muerte... En todo momento lo alumbra la Imagen Llameante; ¡ahí, ahí está inconfundible! Quisiera que tomárais esto como mi definición primaria de un gran hombre."[47]

A muchos de los escritores románticos, este aspecto de la teoría de Carlyle les hubiese parecido incomprensible. Cuando Federico Schlegel delineó en su novela *Lucinda* la verdadera vida romántica, terminó su descripción con un elogio de la holganza. La holganza, a la que comunmente se considera un vicio, es de hecho una de las más altas virtudes. Es la clave de la concepción poética del universo; el ambiente de toda vida imaginativa. Carlyle habló siempre de Federico Schlegel con gran simpatía. Pero nada estaba más lejos de su carácter y de su doctrina que esa teoría. Carlyle se llamaba a sí mismo místico, pero su misticismo no lo llevó nunca a ningún tipo de quietismo. No se basaba en la contemplación devota "Virtud, *Vir-tus,* humanidad, heroicidad... es antes que nada... valor y facultad de *obrar.*"[48] "Trabajo es vida... Propiamente no tienes más saber que el que lograste trabajando; el resto no es todavía más que una hipótesis de saber; algo para argumentar en las escuelas, algo flotante en las nubes, en inacabables torbellinos lógicos, hasta que pueda ser probado y quede fijo."[49] Si esto no es culto, tanto peor para el culto. El imperativo categórico de Carlyle es ¡Produce! ¡Produce! "Aunque sólo fuera una porción de obra insignificante, prodúcela, en nombre de Dios... Trabaja, mientras dura el día, pues la noche se acerca, y en ella ningún hombre puede trabajar."[50]

Estas últimas palabras, como tantas otras de los escritos de Carlyle, son una transposición directa de las de Goethe.[51]

47 *On Heroes,* II Conf., p. 44. Ed. Cent., V, 45.

48 *Ibid.*, VI, 210. Ed. Cent., V.

49 *Past and Present,* libro III, cap. XI. X, 197 s.

50 *Sartor Resartus,* libro II, cap. IX. I. 157.

51 Véase Goethe, *West-Oestlicher Divan*, "Buch der Surüche":
"Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann!
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann."

Carlyle pudo encontrar en Goethe, y no en Novalis o en Federico Schlegel, la confirmación de su lema *Laborare est orare.*[52] Para él, Goethe era el Edipo del mundo moderno, que había resuelto el enigma de la Esfinge. "Desde nuestro punto de vista, Goethe se presenta ante nosotros como el Unificador, el victorioso Reconciliador de los perturbados elementos en conflicto de la más perturbada y desunida de las épocas que ha contemplado el mundo desde la aparición de la religión cristiana."[53]

En una de sus *Máximas y Reflexiones* dice Goethe: *Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weisst gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.*[54] [¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? No por la contemplación sino por la acción. Procura cumplir con tu deber y sabrás lo que llevas dentro. ¿Y cuál es tu deber? Lo que pide el día.] Esta máxima se convirtió para Carlyle en la verdadera metafísica de la vida, el meollo de su "Filosofía de la Vida". La autocontemplación, como mero acto teórico, "es infaliblemente un síntoma de enfermedad... Existe un buscarse a sí mismo; un infructuoso mirar hacia atrás para medir la distancia que recorrimos: mientras que lo único que importa es seguir siempre adelante, y adelantar camino."[55] Para este fin, nos basta conocer "lo que pide el día", nos basta cumplir con "la tarea inmediata". "Cumple con la tarea más inmediata, la que sabes es un deber tuyo. Tu segundo deber se te irá aclarando más... Descubrirás, con harta sorpresa, como el Lotario del *Wilhelm*

[52] Cf. la carta de Carlyle a Goethe de 15 de Abril de 1827: "Si yo he podido ser traído de la obscuridad hasta un cierto grado de luz, y si algo sé de mí mismo, mis deberes y mi destino, se lo debo al estudio de sus escritos, más que a ninguna otra circunstancia". *Correspondence between Goethe and Carlyle*, ed. de Charles E. Norton (Londres, Macmillan & Co., 1887), p. 7.

[53] "Goethe's Works", *Essays*, II, 434.

[54] Goethe, *Maximen und Reflexionen*, ed. de Max Hecker, "Schriften der Goethe-Gesellschaft", Band XXI, Nos. 442, 443 (Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907), 93.

[55] "Characteristics", *Essays*, III, 7 s.

Meister, que tu 'América está aquí, o no está en ningún lado'."[56] "Nuestras obras son el espejo en que el espíritu descubre primeramente sus lineamientos naturales. De donde, además, la insensatez de aquel imposible precepto: *Conócete a ti mismo*, mientras no se pueda traducir en este, parcialmente posible: *Conoce aquello en que puedas trabajar.*"[57]

Esta activa y dinámica concepción de la vida humana tiene necesariamente una repercusión en nuestra concepción de la naturaleza. Ambas cuestiones están íntimamente entrelazadas; no son más aspectos diferentes de un mismo problema. El hombre forma siempre su imagen de la naturaleza a semejanza de la suya propia. Si no llega a descubrir en sí mismo un poder original y creador, la naturaleza se le ofrece también como una simple cosa pasiva, como un mecanismo muerto. Según Carlyle, este fué el destino de los Enciclopedistas franceses y los "filósofos" del siglo XVIII. Su teoría de la naturaleza era la contrapartida exacta de su teoría del hombre. El *Système de la nature* de Holbach y *L'homme machine* de Lamettrie son íntimamente afines. Expresan el mismo espíritu escéptico, destructivo, negativo. El verdadero héroe de esta filosofía no era Fausto, el hombre activo y esforzado, sino Mefistófeles, *der Geist der stets verneint* [el espíritu que siempre niega]. La máxima de Mefistófeles es la misma que la de Voltaire: *N'en croyez rien.* "El intelecto astuto y omnisciente que posee es un intelecto de abogado: puede contradecir, pero no puede afirmar. Con su visión de lince puede describir de una manera lo ridículo, lo inadecuado, lo malo; para lo solemne, lo noble, lo valioso, es tan ciego como su antigua madre."[58]

¿Cómo podía, en verdad, encontrar grandeza el hombre en la naturaleza si se había olvidado de su grandeza propia? ¿Cómo podía ver en ella una fuerza viva y grande, si él mismo no era ya viviente, sino un mero autómata? Por la otra parte,

56 *Sartor Resartus*, libro II, *cap.* x, I, 156.

57 *Ibid.*, libro II, cap. VIII, I, 132.

58 "Goethe's Helena", *Essays*, I, 157.

el dinamismo que descubrimos en nosotros mismos viene a ser la clave de una nueva concepción de la naturaleza. La naturaleza no es una gran máquina, movida por fuerzas mecánicas externas. Es el símbolo y la vestidura del Infinito, "el infinito ropaje de Dios". Este es el meollo mismo de esa "filosofía del vestido" que Carlyle desarrolla en su *Sartor Resartus. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* [todo lo pasajero es un símbolo]. Ante esta gran visión, la ilusión de una naturaleza muerta desaparece "¡Sistema de la Naturaleza! Para el más sabio de los hombres, por amplia que sea su visión, la naturaleza reserva una hondura infinita." Permanece incomprensible e inescrutable mientras tratemos de extenderla sobre el lecho de Procusto de nuestras pobres palabras o de nuestros conceptos científicos. Podemos hablar del "libro de la naturaleza"; pero "es un libro escrito en celestiales jeroglíficos, en la verdadera escritura sagrada, de la cual hasta los profetas son felices cuando pueden leer una línea."[59] Esta visión sintética de la naturaleza debemos contraponerla a la visión analítica del siglo XVIII. Entonces, y sólo entonces, podremos comprender el "secreto a voces".[60] El mundo físico ya no se nos aparecerá como una "espantosa máquina de muerte", ni podremos escuchar en ella ese "monótono estruendo de un enorme molino; de un molino sin obrero o molinero."[61]

[59] *Sartor Resartus*, libro III, cap. VIII, I, 205 *s.*

[60] *On Heroes*, III Conf., p. 78. Ed. Cent., V, 80. Véase Goethe, *Gedichte* (ed. Weimar), III, 88:

Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen:
Denn was innen: das ist aussen.
So ergreifet ohne Säumnis
*Heilig öffentlich Geheimnis.**

* *Al contemplar la naturaleza, — mirarla en su unidad y en su diversidad: — nada hay dentro, nada hay fuera. — Capta, sin pérdida, el sacro misterio patente.* [T.]

[61] "Novalis", *Essays*, II, 33; cf. Novalis, *Lehrlinge zu Sais*.

En todo esto, Carlyle parece reproducir o parafrasear simplemente las ideas de Goethe. Aunque, por otra parte, jamás pudo aceptar estas ideas en su significación original y verdadera. Aun después de abandonar su fe puritana, necesitaba un ideal más personal de lo Divino y lo Infinito del que pudo encontrar en las obras de Goethe. Hay una tendencia constante en los escritos de Carlyle a suprimir o reducir todos los rasgos paganos de la religión de Goethe. La suya era religión moral, y no una religión de la naturaleza. En sus primeras lecciones sobre el culto de los héroes, trató de hacer justicia plena a las distintas formas de politeísmo. El culto de las grandes fuerzas naturales, dijo, fué el primer paso inevitable en la historia de la religión. Pero no pudo entender siquiera este paso sin alterar, inconscientemente, el propio carácter del politeísmo. Odin, el dios supremo de la mitología germánica, vino a ser para él un simple hombre, un gran rey o sacerdote. No debemos considerar a Odin como la personificación de una fuerza natural, sino como una persona real. Antes que nada, fué un maestro. ¿Acaso no había resuelto, para el pueblo escandinavo, "el enigma de este universo"? La existencia "la hizo articulada y melodiosa, él fué el primero en darle vida a la Vida. A este Odin podemos llamarlo el origen de la mitología escandinava: Odin, o cualquiera que fuese el nombre que llevara el primer pensador escandinavo mientras vivió como hombre entre los hombres."[62]

Esta fué la reacción personal de Carlyle ante el paganismo, reacción muy distinta de la de Goethe, quien a veces se llamó a sí mismo un "pagano decidido" y se convirtió, en su ensayo sobre Winckelmann, en intérprete y defensor del paganismo de éste.[63] Carlyle no era ya un "teísta" en sentido tradicional. Pero, si bien no necesitaba un dios personal, necesitaba por lo menos un héroe personal. El culto de una fuerza natural le parecía, en el fondo, incomprensible. Le interesó profundamente la doctrina de Goethe de las "tres adoraciones", del culto de cuanto está en torno, arriba y abajo de nosotros.

62 *On Heroes*, I Conf., p. 21, Ed. Cent., V, 22.

63 Goethe, *Winckelmann und sein Jahrhundert* (Weimar), XLVI, 25 ss.

Pero nunca pudo aceptar una comparación entre la "religión étnica" de Goethe y sus propias convicciones religiosas. Para él, esa religión era, cuando más, "el pensamiento engendrado en el hombre al abrirse éste, con reverencia y maravilla, ante este estupendo universo" —una torpe manera infantil de reconocer la divinidad de la naturaleza.[64]

En los *Diálogos con Goethe* de Eckermann hay un pasaje muy apropiado para ilustrar la diferencia fundamental entre las ideas religiosas de Goethe y las de Carlyle. Empieza declarando que existen, manifiestamente, ciertas diferencias y hasta contradicciones entre los diversos textos en que se funda la revelación cristiana. A pesar de todo, podemos considerar enteramente auténticos a los cuatro Evangelios. Hay en ellos el reflejo de una grandeza que emanó de la persona de Jesús. Y prosigue: "Si se me pregunta si está en mi naturaleza rendirle a Jesús reverencia devota, contestaré: ¡ciertamente! Me inclino ante El como divina manifestación del supremo principio de moralidad. Si se me pregunta si está en mi naturaleza reverenciar al Sol, responderé de nuevo: ¡ciertamente! Pues, es también, una manifestación del Ser Supremo, y en verdad la más poderosa que nos es dado a nosotros, hijos de la tierra, contemplar. Adoro en él a la luz y al poder generador de Dios, por el cual vivimos todos, nos movemos y poseemos nuestro ser; nosotros, y con nosotros todas las plantas y animales."[65] Carlyle nunca tuvo este sentimiento ni habló de esta manera. Poner la reverencia hacia Cristo en el mismo plano que la adoración del sol le hubiera parecido un sacrilegio.

Con todo, había además otra razón más fuerte por la cual Carlyle no podía confinarse, para sus concepciones e ideales religiosos, a las obras de Goethe. "Creo en Dios, dice Goethe en una de sus *Máximas:* Es muy bueno y meritorio decir esto. Pero la única bienaventuranza verdadera en esta tierra

[64] *On Heroes*, I Conf.

[65] Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, 11 de marzo de 1832. [Edición española Espasa Calpe, Madrid.]

es reconocer a Dios donde y cuando se revela." [66] De acuerdo con esto, Goethe se declara "panteísta", "politeísta" y "teísta" al mismo tiempo. "En tanto que naturalista, dijo, soy un panteísta; en tanto que artista soy politeísta; en mi vida ética soy monoteísta".[67]

Einen Gott nur offenbart;
So im weiten Kunstgefilde
Webt ein Sinn der ew'gen Art;
Dieses ist der Sinn der Wahrheit,
Der sich nur mit Schönem schmückt
Und getrost der höchsten Klarheit
Hellsten Tags entgegenblickt." [68]*

Sin embargo, en esta descripción de las manifestaciones de lo Divino faltaba algo. Goethe habló de la naturaleza y el arte, pero no habló de la historia. Nunca pudo apreciar la historia tal como apreció la naturaleza y el arte. No la consideró una revelación inmediata de la Divinidad; le parecía humana, demasiado humana. Para Goethe, el conocimiento histórico era muy inferior al conocimiento de la naturaleza. La naturaleza es un gran Todo infinito; la historia nos ofrece,

66 Goethe, *Maximen und Reflexionen*, nº 809, p. 179.

67 *Ibid.*, nº 807, p. 179.

* [Así como la naturaleza, revela a un Dios en formas múltiples, así en los campos del arte, sólo un sentido teje su eternidad; este es el sentido de la verdad, del que se adorna sólo de belleza y mira, sin pestañear, al sol del mediodía.]

68 Goethe ("Künstler-Lied"), *Aus den Wanderjahren*. Trad. de Carlyle, XXIV, 329:

"As all Nature's thousand changes
But one changeless God proclaim;
So in Art's wide kingdom ranges
One sole meaning still the same:
This is Truth, eternal Reason,
Which from Beauty takes its dress,
And serene through time and season
Stands for aye in loveliness."

cuando más, miembros dispersos de la vida humana. "La letra escrita, dice Goethe, es el fragmento de los fragmentos. De lo que se ha dicho, la menor parte ha sido escrita; de lo que ha sido escrito, la menor parte ha perdurado."[69] Aunque todas las fuentes se hubiesen conservado ¿qué sabríamos de la historia? Lo que llamamos "hechos" históricos no son, en muchos casos, más que leyendas. Cada autor nos ofrece su propia imagen deformada de los acontecimientos políticos y de los caracteres humanos; lo cual depende de su gusto, de sus simpatías y antipatías, de sus prejuicios nacionales.[70] No era posible que Carlyle hablara de la historia con semejante desdén y escepticismo. Más aún que en la naturaleza o el arte, vió en la historia "el indumento visible de Dios". Los grandes hombres eran para él el texto inspirado, hecho palabra y acción, de ese divino libro de las revelaciones, del cual cada época completa un capítulo, y que algunos llaman historia. Los numerosos hombres que poseen talento nada más, son simplemente comentarios exegeticos, para bien o para mal, de esos textos inspirados. "Para mi estudio, exclamó, dadme los textos inspirados."[71] Para el historiador de veras la historia no es, como dice Goethe en el *Fausto, ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer* [cubo de basura y desván]. Tiene no solamente el poder de relatar el pasado; además lo revive, lo hace presente. El historiador auténtico habla y actúa como el hechicero de Gulliver: nos devuelve "el estupendo Pasado, para que podamos verlo y escudriñarlo a placer."[72] En las obras de Goethe, Carlyle no podía encontrar apoyo para semejantes ideas. Como *historiador*, tenía que empezar desde el principio; tenía que encontrar su propio camino y abrirse paso en él; y para ello, tuvo que modificar, si no alterar completamente, su "Filosofía de la Vida". Y esta modificación fué la que lo llevó a su teoría del culto de los héroes y de lo heroico en la historia.

[69] *Maximen und Reflexionen*, nº 512, p. 111.

[70] Para más detalles, véase E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt* (Berlin, B. Cassirer, 1932).

[71] *Sartor Resartus*, libro II, cap. VII. Ed. Cent., I, 142.

[72] Véase "Schiller", *Essays*, II, 167.

Los antecedentes metafísicos de la teoría de Carlyle y su concepción de la historia

Cuando Carlyle buscaba un guía que pudiera conducirlo a través del laberinto de la historia –como Goethe lo había conducido por los reinos de la naturaleza y el arte– ¿dónde podía hallarlo? Un hombre había que, entre todos, parecía dispuesto a prestar este servicio: Herder. Pero no tenemos prueba alguna de que Herder ejerciera jamás una influencia decisiva sobre el pensamiento de Carlyle. Existía, sin embargo, otro pensador, por el cual sintiera Carlyle desde el principio un interés profundo y una pronunciada admiración. En uno de sus primeros ensayos sobre el estado de la literatura alemana (1827) habló de Fichte como de un espíritu frío, colosal y diamantino, que permaneciera erguido y claro, como un Catón el Viejo, entre hombres degenerados. Desde los tiempos de Lutero, no había intervenido en el debate filosófico una inteligencia tan robusta y sosegada, tan elevada, maciza e inconmovible. Sus opiniones podemos aceptarlas o rechazarlas; pero su carácter como pensador sólo pueden valorarlo a la ligera quienes lo conozcan mal. Pertenece a las filas de unos hombres que sólo fueron comunes en épocas mejores que la nuestra.[73]

Al juzgarlo de este modo, Carlyle pensaba apenas en la metafísica de Fichte. Las primeras versiones de su sistema metafísico, que Fichte ofreció en sus *Wissenschaftslehre,* se cuentan entre los libros más difíciles de la literatura filosófica. No es probable que Carlyle hubiera sido capaz de estudiarlos y llegar a dominarlos. Lo que él leyó fueron más bien los libros populares de Fichte: *Das Wesen des Gelehrten* y, con toda probabilidad, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* En estos no pudo encontrar la metafísica entera de Fichte; pero encontró al "Catón el Viejo" que hablaba del tiempo presente como de "una Edad de absoluta indiferencia hacia la verdad, de un libertinaje completo y desenfrenado:

73 "State of German Literature", *Essays,* I, 77.

el Estado del Pecado total."[74] Como pensador cuyo interés se centraba enteramente en los problemas morales, a Carlyle debió de impresionarle este juicio vivamente. ¿Era posible encontrarle un remedio a lo que Fichte había calificado de enfermedad mortal de nuestro mundo moderno?

Pero ¿cómo podía Carlyle aceptar las ideas de Fichte sin cometer una infidelidad contra el hombre por el cual sentía una deuda que no era sólo la del discípulo por el maestro, sino la del hijo por el "padre espiritual"?[75] ¿Era posible reconciliar las Filosofías de la Vida de Goethe y de Fichte? El "idealismo subjetivo" de Fichte era, por su principio mismo, completamente incompatible con el "idealismo objetivo" de Goethe. Pero, de esta diferencia, no parece que Carlyle se diera cuenta. Su mente no era lógica o discursiva, sino intuitiva. Aun cuando no era simplemente un ecléctico que bebiera libremente de las fuentes más dispares, sin embargo aceptaba fácilmente cualquier teoría, mientras pudiera adaptarla a sus requerimientos éticos y religiosos.

Y a este respecto, ciertamente había un punto de contacto entre las ideas de Fichte y las de Goethe. Carlyle alude una y otra vez a las palabras de Goethe, de que "la duda, del tipo que ella sea, sólo puede terminarla la acción". Esta tesis fundamental pudo encontrarla también en Fichte. La obra de éste *Bestimmung des Menschen* se divide en tres libros. El primero se titula "Duda", el segundo "Conocimiento", el tercero "Fe". Según Fichte, el conocimiento no es nunca un puro acto teórico. Por medio de inferencias lógicas, por medio de nuestra potencia de argumentación y raciocinio, jamás podemos alcanzar la realidad y la verdad, y mucho menos penetrar su esencia. Este camino sólo puede conducirnos a un escepticismo radical. Si esta fuera la única entrada en la verdad, estaríamos condenados para siempre a vivir como en un sueño. El mundo que llamamos material tiene sólo la existencia de una sombra; es un producto del Yo que "pone" el No-Yo. Pero hay otro camino que nos lleva más allá de

[74] Véase Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.
[75] Véase la *Correspondence with Goethe*, 15 de abril de 1827.

este mundo de las sombras. La única realidad que es clara, cierta, inconmovible y que no admite duda alguna, es la realidad de nuestra vida moral: es una realidad "práctica", y no puramente "teórica". Este, y tan sólo éste, es el terreno firme. La certidumbre de la ley moral, del imperativo categórico, es la primera cosa que nos es dada; la condición y el fundamento de cualquier otro conocimiento. La realidad no la aprehendemos con la inteligencia, sino con la voluntad.

En *Bestimmung des Menschen,* Fichte pone estas palabras en boca del Espíritu: "La realidad en que tu creíste antes, la de un mundo material que existiera independientemente de ti, del que sentiste el temor de convertirte en esclavo, se ha desvanecido; pues todo este mundo material se presenta sólo en el conocimiento, y es nuestro conocimiento; pero el conocimiento no es realidad, precisamente porque es conocimiento... Tú buscas ahora —y yo sé muy bien que justificadamente— una realidad distinta de esa que ha quedado de este modo anihilada. Pero en vano tratarías de crear esta realidad por medio de tu conocimiento, o de obtenerla de tu conocimiento, o de abarcarla con tu entendimiento. Si no dispones de otro órgano para aprehenderla, no la encontrarás jamás. Pero tu tienes ese otro órgano... Tu vocación no es solamente conocer, sino obrar de acuerdo con tu conocimiento... Te encuentras aquí no para contemplarte a ti mismo, no para cavilar sobre piadosas sensaciones; estás aquí para la acción. Tu acción, y sólo tu acción, determina tu valor." [76]

Todo esto reaparece en los escritos de Carlyle y está expresado muchas veces en los términos mismos de Fichte. "Mi Reino, dice, no es lo que yo Tengo, sino lo que yo Hago." [77] "¿Conocimiento? El conocimiento que se muestre valioso en el trabajo: a éste tienes que apegarte; puesto que la naturaleza misma acredita esto, diles que Sí a esto." [78] Si algún conocimiento existe que sea firme e indudable, es un conocimiento que no pertenece al mundo externo, sino a nuestra

[76] Fichte, *Bestimmung des Menschen,* "Sämtliche Werke", ed. de J. H. Fiche, II, 276 *ss. Popular Works,* I, 404-406.

[77] *Sartor Resartus,* libro II, cap. IV, I, 96.

vida interior, y al centro fijo de esta vida, que es la conciencia de nosotros mismos. "Nunca olvidaré ese acontecimiento interior... dice Carlyle citando a Jean Paul, en el que fuí testigo del nacimiento de la Conciencia de Mí mismo, y del cual puedo evocar todavía el momento y el lugar. Una mañana estaba yo, cuando era muy niño, en la puerta exterior mirando hacia la izquierda una hacina de leña, cuando, de repente, la visión interior "yo soy un Yo" *(ich bin eit Ich)* descendió como un relámpago desde el cielo hacia mí, y continuó siempre desde entonces como una luz resplandeciente. Entonces vi mi Yo, por vez primera, y para siempre." [79]

Pero, ¿qué es este "Yo"? "¿Quién soy *Yo*, qué es quien puede decir 'Yo' *(das Wesen, das sich Ich nennt)*?" [80] ¿Dónde y cómo podemos encontrarlo? Evidentemente, no se trata de una cosa entre las demás cosas, de un objeto que pueda descubrirse y describirse con métodos científicos. No puede ser calculada ni medida. No es algo "dado", a la manera de una cosa física; tiene que "hacerse". Como dijo Fichte, no es una *Tatsache,* sino una *Tathandlung;* no es un hecho, sino un acto. Sin la realización de este acto, es imposible el conocimiento de nosotros mismos y, por consiguiente, el conocimiento de cualquier realidad externa.

En todo esto, Carlyle encontró algo que no pudo encontrar en las obras de Goethe. El libro de Fichte, *Wesen des Gelehrten,* que Carlyle citara una y otra vez, proporcionó la base filosófica de su concepción del mundo histórico. Según Fichte, el mundo histórico no es puramente un producto derivado, un fenómeno secundario que quede comprendido en el gran universo de la naturaleza y esté, en cierto modo, abandonado a él. En su sistema, la relación entre naturaleza e historia ha quedado invertida. Mientras nos limitemos a los fenómenos de la naturaleza, afirmó Fichte, no podremos encontrar la verdad ni apresar lo "absoluto". Fichte negaba apasionada e insistentemente la posibilidad misma de una

[87] *Past and Present,* libro III, cap. XI, X, 198.

[79] "Jean Paul Friedrich Richter Again", *Essays,* II, 111.

[80] *Sartor Resartus,* libro I, cap. VIII, I, 41.

filosofía de la naturaleza. Cuando Schelling ofreció su filosofía de la naturaleza, Fichte lo acusó de alta traición a la causa del idealismo trascendental. No os dejéis deslumbrar ni descarriar, dijo Fichte en su segunda lección dirigiéndose a sus discípulos, por una filosofía que adopte el nombre de *Natur-Philosophie*. Muy lejos de constituir un paso hacia la verdad, esa filosofía no es más que la vuelta a un error viejo y ya muy extendido.[81]

En esta concepción que presenta a la historia y al mundo "espiritual" como el verdadero, o por mejor decir, el único "Absoluto", encontró Carlyle el primer impulso decisivo para su teoría del heroísmo y el culto del héroe. Fichte hubo de proporcionarle toda una *metafísica* del culto heroico.

Debemos contentarnos con los lineamientos generales del sistema de Fichte.[82] Este sistema puede presentarse como un idealismo "subjetivo". Pero el término "subjetivo" es siempre ambiguo y engañoso. Es necesario fijarlo y determinarlo. El "sujeto trascendental" de Fichte —el *Ich* que pone el *Nicht-Ich*— no es el sujeto empírico, ni coincide tampoco con esos tipos de subjetividad que encontramos en sistemas filosóficos anteriores. No es el sujeto lógico de Descartes, ni el sujeto psicológico de Berkeley. Pertenece a un orden diferente: al orden puramente ideal; al reino de los "fines", más bien que al reino de la naturaleza; al reino de los "valores", más bien que al del "ser". La primera realidad fundamental, la condición y el requisito previo de cualquier otra cosa que llamemos "real", es el sujeto moral. Este sujeto no lo hallamos por medio de procesos lógicos como la especulación, la contemplación o la demostración, sino por un acto de nuestra *voluntad* libre. En la filosofía de Fichte, el *Cogito, ergo sum* de Descartes se trasforma en la máxima: *Volo, ergo sum*. Pero Fichte no es un "solipsista", ni es tampoco un egotista. El

[81] Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten*, "Sämtliche Werke", VI, 363 s. *Popular Works*, I, 224 s.

[82] Para un análisis más detenido de Fichte, *Wissenschaftslehre*, véase E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* (Berlín, B. Cassirer, 1920), vol. III.

"Yo" se encuentra a sí mismo por un acto libre, por un *Tathandlung* original. La actividad es su esencia misma y su significación. Pero no puede actuar sin un material sobre el que la acción recaiga. Requiere un "mundo" que sea la escena de su actividad. Y en este mundo encuentra otros sujetos que actúan y laboran. Tiene que respetar sus derechos y su original libertad. Por ello, tiene que restringir su propia actividad, a fin de dejar espacio para la actividad de los demás. Esta restricción no nos la impone ningún poder externo. Su necesidad no es la de algo físico; es una necesidad moral. De acuerdo con la ley moral, la verdaderamente absoluta, debemos cooperar con otros sujetos y establecer un orden social. El acto libre mediante el cual nos hallamos a nosotros mismos, tiene que completarse con otro acto, por el cual reconozcamos a otros sujetos libres. Este acto de reconocimiento es nuestro deber primero y fundamental.

Deber y obligación son, por lo tanto, los elementos de lo que llamamos el mundo "real". Nuestro mundo es el material de nuestro deber, representado en forma sensible. *Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht; dies ist das eingentliche Reelle in den Dingen, der Wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist.*[83] [Nuestro mundo es el material, hecho sensible, de nuestro deber; esto es lo propiamente real en las cosas, la verdadera estofa de todos los fenómenos. La fuerza con que se nos impone su realidad, es una fuerza moral; la única posible para el ser libre]. Sin embargo, a este gran edificio de nuestro mundo moral le falta todavía la primera piedra. La filosofía de Fichte empieza con el axioma de que el elemento básico de la realidad, la substancia y el material de que está formada, es la energía moral del hombre. Pero ¿dónde encontramos esta energía? Hay algunos individuos tan débiles que di-

[83] Fichte, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, "Sämtliche Werke", I, 185.

fácilmente pueden elevarse hasta la idea de libertad. No tienen noción alguna de lo que sea y signifique una personalidad libre. No saben ni comprenden que poseen un ser y un valor personal e independiente, que son "aquello que puede decir 'Yo' ".[54] Por otra parte, encontramos otros individuos en quienes la energía moral, la conciencia del "Yo", aparece en todo su vigor.

Al hablar del mundo cultural e histórico, debemos tener presente esta diferencia fundamental. Los filósofos del siglo XVIII fueron individualistas decididos. Sus doctrinas sobre la igualdad de *derechos* de los hombres las derivaban de su fe implícita en la igualdad de la *razón*. Descartes empezó su *Discurso del Método* con estas palabras: "El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo; pues cada cual piensa estar tan bien provisto de él, que ni aun aquellos que son más difíciles de contentar en otras cosas, tienen por costumbre desear más del que poseen." Fichte abandonó esta idea. En sus últimas obras, considera que la tesis de la igualdad de la razón es simplemente un prejuicio intelectualista. Si razón significa razón práctica, si quiere decir la voluntad moral, entonces no está de ninguna manera distribuída equitativamente. No se encuentra en todas partes; en realidad, se halla concentrada en unas pocas personalidades grandes. En éstas se manifiesta el verdadero sentido del proceso histórico con toda su fuerza incomparable. Estos son los "héroes", los primeros promotores de la cultura humana. "¿Quiénes fueron entonces, se pregunta Fichte, los que dieron en primer lugar a los países de la Europa moderna su actual forma habitable, y los hicieron dignos de que moraran en ellos los hombres civilizados? La historia responde a esta pregunta. Fueron hombres santos y piadosos, quienes, creyendo que la Voluntad Divina quería que los temerosos fugitivos de los bosques

[54] Véase Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, "Samtliche Werke", I, 434 s. *Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist ... Ein von Natur schlaffer ... Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.* [La filosofía que se escoge depende de la clase de hombre que se es ... Un carácter apocado jamás llegará al idealismo.]

se elevaran a la vida civilizada... se adentraron en la soledad desierta... ¿Quién ha juntado a razas indómitas, y quien ha sometido a tribus adversas bajo el dominio de la ley?... ¿Quién las ha mantenido en esta situación, y quién ha protegido los estados existentes de la disolución que viene del desorden interno o de un poder exterior? Cualquiera que fuese su nombre, fueron Héroes, que dejaron a su época muy por detrás de ellos; gigantes entre los hombres circundantes, por su fuerza material y espiritual." [85]

No quiero decir con esto que Carlyle aceptara esta doctrina metafísica de Fichte con todos sus detalles. Tal vez no pudo siquiera entender el sistema del idealismo trascendental de Fichte en toda su significación y alcance. De sus premisas teóricas y de sus implicaciones no tuvo una comprensión clara. Fichte hablaba como metafísico, Carlyle hablaba como psicólogo e historiador. Fichte trató de convencer mediante argumentos; Carlyle se contentaba habitualmente con dirigirse a los sentimientos de sus oyentes y lectores. Manifestó simplemente que el culto de los héroes es un instinto fundamental de la naturaleza humana, el cual, si llegara a desarraigarse alguna vez, dejaría a la humanidad en la desesperación.[86]

Considerando los resultados de nuestro análisis histórico y sistemático, nos encontramos ahora en una posición mejor para juzgar el sentido y la influencia de la teoría de Carlyle sobre el culto de los héroes. Tal vez ninguna otra doctrina filosófica haya contribuído tanto a preparar el camino para los ideales modernos del caudillaje político. ¿Acaso no había manifestado Carlyle de un modo explícito y categórico que el héroe en tanto que rey, que el hombre dotado de mando sobre los demás, "es prácticamente para nosotros el compendio de *todas* las formas de heroísmo"? "Sacerdote, Maestro, cualquiera que sea la dignidad terrena o espiritual que nuestra fantasía nos mueva a atribuirle a un hombre, encarna en

[85] Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Véase las *Popular Works*, II, 47 s. III lección.

[86] Cf. *Sartor Resartus*, libro I, cap. x, I, 54.

esto: *mandarnos* a nosotros, proporcionarnos una enseñanza práctica constante, decirnos lo que debemos hacer cada día y cada hora." [87] Esto era hablar lisa y llanamente. Los modernos defensores del fascismo no dejaron de encontrar ahí su oportunidad, y pudieron fácilmente convertir en armas políticas las palabras de Carlyle. Pero acusar a Carlyle de todas las consecuencias que hayan sido derivadas de su teoría sería contrario a todas las reglas de la objetividad histórica. A este respecto, no puedo compartir el juicio que aparece en la bibliografía reciente sobre el tema. Lo que Carlyle entendía por "heroísmo" o por "caudillaje" no era en modo alguno lo mismo que encontramos en las modernas teorías del fascismo. Según Carlyle, hay dos criterios por los cuales podemos distinguir fácilmente el héroe verdadero del falso: su "penetración" y su "sinceridad". Carlyle no pudo decir nunca ni pensar que las mentiras fueran armas necesarias o legítimas en las grandes luchas políticas. Cuando un hombre empieza a mentir, como Napoleón en su último período, deja inmediatamente de ser un héroe. " 'Falso como un parte' se convirtió en un proverbio en tiempos de Napoleón. Este le buscó cuantas excusas pudo: que era necesario para despistar al enemigo, para sostener el valor de las propias tropas, y así sucesivamente. Pero, en conjunto, no hay excusa que valga... Una mentira es *nada (no-thing);* de la nada no se puede sacar nada; y en definitiva, lo que se hace es nada, y por añadidura se ha perdido el trabajo." [88] Cuando Carlyle hablaba de sus héroes, su preocupación primera era la de convencernos de que ellos despreciaban todo género de engaños. No cabe error más grande que decir de hombres como Mahoma o Cromwell que fueron mentirosos. "Debo confesar que esta teoría de la falsedad de Cromwell me ha parecido, desde antiguo, increíble. Es más, no puedo creerlo de ninguno de los grandes hombres." [89] "Cualquier cosa creeré antes que esto. Uno no

87 *On Heroes,* VI, Conf., p. 189. Ed. Cent., V, 196.
88 *Ibid.,* VI, Conf., p. 230. Ed. Cent., V, 238.
89 *Ibid* VI. Conf., p. 203 s. Ed. Cent., V, 211.

sabría ya qué pensar de este mundo si el charlatanismo creciera de este modo y fuera autorizado aquí." [90]

Todavía hay otro rasgo que distingue la teoría de Carlyle de los tipos posteriores de culto heroico. Lo que más admiraba él en sus héroes no era sólo la sinceridad de su sentimiento, sino también la claridad de su pensamiento. Una gran energía en la acción y una gran fuerza de voluntad implican siempre un elemento intelectual. La fuerza de voluntad y de carácter sería impotente sin una fuerza igual de pensamiento. El equilibrio entre estos dos elementos es la marca distintiva del verdadero héroe. Este es el hombre que vive entre las cosas, no entre la exhibición de las cosas. Mientras otros andan entre fórmulas y rumores, y se contentan con esto, el héroe está a solas con su propia alma y la realidad de las cosas.[91] Carlyle hablaba como un místico, pero su misticismo no era un puro irracionalismo. Todos sus héroes —profetas, poetas, sacerdotes— los presenta al mismo tiempo como profundos y auténticos pensadores. Según lo describe Carlyle, hasta Odin, que es un dios mítico, aparece como "pensador". "Debiéramos llamarlo el primer 'hombre genial' escandinavo. Innumerables hombres habían pasado por este Universo, con una muda y vaga extrañeza, tal como deben de sentirla los mismos animales; o con una penosa, infructuosa extrañeza inquisitiva, tal como la sienten nada más los hombres; hasta que vino el gran Pensador, el hombre *original*, el Visionario, cuyo pensamiento formulado en palabras despierta la soñolienta capacidad de todos para el pensamiento. Esto es siempre lo que hace el pensador, el héroe espiritual." [92] El pensamiento, si es profundo, sincero, auténtico, tiene la fuerza de hacer maravillas. En *Sartor Resartus* Carlyle habla del "gran arte taumatúrgico del Pensamiento." "Taumatúrgico lo llamo; pues hasta ahora todos los milagros provinieron de él, y desde ahora serán innumerables los que vengan." [93] También la poesía sería una pobre cosa sin este "arte tauma-

[90] *Ibid*, II, Conf., p. 43. Ed. Cent., V, 44.

[91] *Ibid*, II, Conf., p. 53. Ed. Cent., V, 55; IV, 125. Ed. Cent., V, 128.

[92] *Ibid*, I, Conf., p. 21. Ed. Cent., V, 21.

[93] *Sartor Resartus*, libro II, cap. IV, I, 95 *s.*

túrgico del pensamiento", pues es una concepción muy insuficiente de la poesía la que no ve en ella sino un juego de la imaginación. Dante, Shakespeare, Milton y Goethe fueron grandes, profundos y auténticos pensadores, y esta fué una de las más fecundas fuentes de su imaginación poética. La imaginación sin el pensamiento sería estéril; no podría producir más que sombras e ilusiones. "En el fondo, dice Carlyle, tener inteligencia bastante es el primero de los dones del poeta, como de todo hombre." [94]

Por consiguiente, lo que constituye el carácter del héroe según la teoría de Carlyle es la rara y feliz unión de todas las fuerzas creadoras y constructivas del hombre. Y entre todas estas fuerzas, la fuerza moral es la que obtiene el rango supremo y ejecuta el papel preponderante. En su filosofía, "moralidad" significa poder de afirmación contra el poder de negación. Lo que verdaderamente importa no es tanto lo que se afirma, cuanto el acto mismo de la afirmación y la fuerza de este acto.

Aquí hubiera podido también Carlyle recurrir a Goethe, el cual relata en su autobiografía que en su juventud, cuando sus amigos trataban de convertirlo a algún credo especial, rechazaba siempre sus esfuerzos. "Para la Fe, decía yo, todo depende del acto de creer; lo que se cree es perfectamente indiferente. La Fe es un profundo sentido de seguridad, así respecto del presente como del futuro; y esta seguridad surge de la confianza en un Ser inmenso, todopoderoso e inescrutable. La firmeza de esta confianza es lo que cuenta; pero lo que pensemos de ese Ser depende de otras facultades nuestras, y hasta de las circunstancias, y es totalmente indiferente. La Fe es un vaso sagrado en el cual todo el mundo se muestra dispuesto a verter, tan perfectamente como pueda, su sentimiento, su entendimiento, su imaginación." [95]

Esto constituye una expresión notable de los propios sentimientos religiosos de Carlyle, luego que éste abandonara su

94 *On Heroes*, III, Conf., p. 102. Ed. Cent., V 103.
95 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, libro XIV.

fe ortodoxa en el dogma calvinista. En sus conferencias sobre los héroes no cargó el acento sobre el tipo de sentimiento religioso, sino sobre la intensidad del mismo. El grado de sentimiento era para él la única medida. Por ello pudo hablar con la misma simpatía del catolicismo de Dante y del protestantismo de Lutero, de la antigua mitología escandinava y de la religión islámica o cristiana. Lo que Carlyle admiraba más en Dante era su intensidad. Dante, dijo, no se nos presenta como una mente católica muy amplia, sino más bien como una mente estrecha y hasta sectaria. Su grandeza universal no se debe a que sea universal en su amplitud, sino a que es mundial en su profundidad. "Nada conozco más intenso que Dante."[96]

Sin embargo, Carlyle no pudo mantenerse siempre en el nivel de este ideal universal y comprensivo de religión. Quedaron en él ciertas simpatías y antipatías instintivas que influyeron en su juicio. Esto se nota con particular claridad en su actitud hacia el siglo XVIII. Cuando Carlyle trató de resumir el carácter del proceso histórico en una breve fórmula, habló de una "guerra de la Creencia contra la Incredulidad".[97] "El tema especial y más profundo, el único tema de la historia del Mundo y del Hombre, había dicho Goethe en una nota de su *West-Oestlicher Divan*, al cual todos los demás temas se subordinan, sigue siendo el conflicto entre creencia e incredulidad. Todas las épocas en las que prevalece la creencia, cualesquiera que sea su forma, son espléndidas, elevadas de ánimo, fructíferas para los contemporáneos y para la posteridad. Por el contrario, todas las épocas en que la incredulidad, bajo cualquiera de sus formas, mantiene su lamentable victoria, se desvanecen a los ojos de la posteridad, aunque brillaran por un momento con un falso esplendor; pues no hay nadie que prefiera agobiarse con el estudio de lo infructuoso."[98]

96 *On Heroes*, II, Conf., p. 90. Ed. Cent., V, 92.

97 *Ibid.*, VI, Conf., p. 197. Cent., V, 204.

98 Goethe, *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-Oestlichen Divan*, "Werke" (ed. Weimar), VII, 157.

Carlyle citó estas palabras, con el más cordial asentimiento, en el final de su ensayo sobre Diderot.[99] Pero no las entendió en el mismo sentido que Goethe. Su idea de la "creencia" y la "incredulidad" era muy distinta. Para Goethe, hay que considerar *ipso facto* como una época de creencia cualquier período de la historia humana que sea productivo. El término no tiene una significación teológica, ni siquiera específicamente religiosa, sino que expresa simplemente la preponderancia de las fuerzas positivas sobre las negativas. Goethe, por lo tanto, no hubiera podido hablar nunca del siglo XVIII como de un período de incredulidad. También él sintió una fuerte aversión personal por la tendencia general expresada en la Gran Enciclopedia. "Cada vez que oímos mencionar los enciclopedistas, dice en su autobiografía, o que abrimos un volumen de su inmensa obra, sentimos como si anduviéramos entre los innumerables carretes y telares en movimiento dentro de una gran fábrica, en la cual —ya sea por el simple rechinar y crujir; o por el mecanismo entero, que perturba tanto los ojos como los sentidos; o por la simple incomprensibilidad de un dispositivo cuyas partes operan unas sobre las otras del modo más diverso; o por la contemplación de todo lo que se requiere para fabricar una pieza de tela— llegamos a sentir fastidio hasta del saco que llevamos puesto."[100] Pero, a pesar de este sentimiento, Goethe no pensó ni habló nunca del período de la Ilustración como de una época improductiva. Criticó a Voltaire severamente; pero siempre profesó una profunda admiración por su obra. A Diderot, Goethe lo consideraba un genio; tradujo su *Neveu de Rameau* y publicó y comentó su *Essai sur la peinture*.[101]

Todo esto era inadmisible y hasta incomprensible para Carlyle. Como historiador, estaba Carlyle en una posición mejor en cierto modo que Goethe. Su interés por los proble-

99 *Essays*, III, 248.

100 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, libro XI, Trad. Ing., *op. cit.*, II, 82.

101 "Werke" (ed. Weimar), XLV, 1-322. Para más detalles, véase E. Cassirer, "Goethe und das achtzehnte Jahrhundert", *Goethe und die geschichtliche Welt* (Berlín, B. Cassirer, 1932).

mas históricos era mucho más intenso; su conocimiento de los hechos era más amplio. Pero, por otro lado, sólo podía comprender la historia en términos de su propia experiencia personal. Su "Filosofía de la Vida" era la clave de su labor histórica. En la gran crisis de su juventud había encontrado el camino que lo llevó de la negación y la desesperanza a la afirmación y la reconstrucción, del "No Perdurable" al "Sí Perdurable". Desde entonces, concibió e interpretó la historia entera del género humano de la misma manera. En su imaginación, la imaginación de un puritano, la historia se convirtió en un gran drama religioso: el perpetuo conflicto entre las fuerzas del mal y las del bien. "¿Acaso no son todos los hombres que viven, o que jamás vivieron, soldados del mismo ejército, alistados, bajo la jefatura del Cielo, para combatir el mismo enemigo, el reino de las Tinieblas y el Error?"[102] Así pues, Carlyle nunca pudo simplemente "escribir" historia. Tenía que canonizar o anatematizar; tenía que elevar hasta las nubes o condenar. Sus retratos históricos son muy impresionantes. Pero faltan en ellos todos esos matices delicados que admiramos en las obras de otros grandes historiadores. El pinta siempre en blanco y negro. Y desde este punto de vista, el siglo XVIII estaba condenado desde el principio mismo. Voltaire, a quien llamó Goethe "fuente universal de luz",[103] fué y siguió siendo para Carlyle el espíritu de las tinieblas. Si creyéramos la descripción de Carlyle, Voltaire carecía de todo poder de imaginación, y por tanto, de creatividad. El siglo XVIII entero no inventó nada; ninguna de las virtudes humanas, ninguno de los poderes del hombre se le debe a él. Los "filósofos" no sabían hacer más que criticar, pelearse y despedazar. La época de Luis XV fué una época sin nobleza, sin elevada virtud y sin elevadas manifestaciones de talento; una época de claridad superficial, de escepticismo, lustre, vanidad y todas las formas del *persiflage*."[104]

[102] *On Heroes*, IV, Conf., p. 117. Ed. Cent., V, 120.

[103] Véase Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, 16 de diciembre de 1828.

[104] "Voltaire", *Essays*, I, 464 s.

Al juzgar de este modo, Carlyle siguió simplemente el ejemplo de los escritores románticos. Pero habló con un odio cada vez más fanático. Un hombre como Federico Schlegel no hubiera negado nunca que el siglo XVIII, a pesar de todas sus limitaciones, fuera una época de talentos. En este punto, Carlyle no habló como un historiador o un crítico literario, sino como un acérrimo teólogo. Presentó la obra de los enciclopedistas como las "Actas y Epístolas de la Iglesia Parisina del Anticristo".[105] Le pasó completamente desapercibido el elemento positivo de la vida cultural de la Ilustración. La incredulidad más temible es la incredulidad en sí misma. ¿Es posible acusar de esta incredulidad a los pensadores de la Ilustración, a los autores de la Gran Enciclopedia? En verdad, sería mucho más correcto acusarlos precisamente de la falta contraria, de un exceso de confianza en sus propias fuerzas y en el poder de la razón humana en general.

Por otra parte, resulta difícil interpretar la aversión de Carlyle por los ideales de la Revolución Francesa como un programa social o político determinado. Su intención fué siempre biográfica, más bien que social, aunque posteriormente se fuera interesando más por los problemas sociales de su propio tiempo. Su preocupación principal eran los hombres individuales, y no las formas civiles de gobierno o la vida social. Los intentos que se han hecho en libros recientes para ponerlo en relación con el sansimonismo, o para descubrir en sus obras una concepción sociológica de la historia, son vanos.[106] Ernest Seillière ha tratado de probar en su libro *L'actualité de Carlyle,* que Carlyle pertenece a la larga lista de pensadores que él había estudiado anteriormente en su

105 "Diderot", *Essays,* III, 177.

106 Véanse las obras de la Sra. Mervin Young, *Thomas Carlyle and the Art of History* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1939) y Hill Shine, *Carlyle and the Saint-Simonians* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1941). Para una crítica de estas obras véase René Wellek, "Carlyle and the Philosophy of History", *Philological Quarterly,* XXIII, nº 1 (enero, 1944).

gran obra sobre la filosofía del imperialismo.[107] Otros autores han presentado a Carlyle como el "padre del imperialismo británico".[108] Existe, no obstante, una diferencia clara e inconfundible entre las ideas de Carlyle, inclusive sus ideas sobre política colonial,[109] y otras formas de imperialismo británico. Hasta el nacionalismo de Carlyle tiene su matiz específico. Consideraba que la grandeza de una nación reside en la intensidad y la hondura de su vida moral y de sus creaciones intelectuales, y no en sus aspiraciones políticas. Su lenguaje fué brusco y atrevido. Dirigiéndose a su aristocrático auditorio, al hablar de Shakespeare, preguntó: "¿Qué inglés que hayamos podido nunca formar en este país nuestro, cuántos millones de ingleses no daríamos por el campesino de Stratford? No lo cambiaríamos por todo un regimiento de los más altos dignatarios. Es lo más grande que hemos hecho hasta ahora. Para nuestro honor ante las naciones extranjeras, y como ornato de la Casa Inglesa ¿a qué cosa no renunciaríamos antes que a él? Suponed entonces que nos preguntan: ¿A qué renunciaríais primero, al Imperio de la India o a vuestro Shakespeare? ¿Qué preferiríais, no haber tenido nunca un Imperio de la India, o no haber tenido nunca un Shakespeare? Realmente sería una cuestión difícil. Los elementos oficiales responderían indudablemente en lenguaje oficial; pero nosotros, por nuestra parte, no debiéramos vernos obligados a decidir por el Imperio de la India o contra el Imperio de la India, pues no podemos prescindir de Shakespeare. El Imperio de la India, en todo caso, pasará algún día, mientras que este Shakespeare no pasa, permanece siempre con nosotros. No podemos renunciar a nuestro Shakespeare."[110]

107 Véase Ernest Seillière, *La philosophie de l'impérialisme* (París, Plon-Nourrit et Cie., 1903-6), 4 vols.

108 Véase G. von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperalismus und englischer Freihandel* (Leipzig, Duncker & Humboldt, 1906); también Gazeau, *L'imperialisme anglais*. Que esta descripción es incorrecta, lo ha mostrado C. A. Bodelsen, *Studies in Mid-Victorian Imperialism* (Copenhague y Londres, Gyldendalske Boghandel, 1924), pp. 22-32.

109 Sobre este punto, véase Bodelsen, *op. cit.*

110 *On Heroes*, III, Conf., p. 109 s. Ed. Cent., V, 113.

Esto tiene un aire muy distinto del imperialismo del siglo XX. Cualesquiera que sean nuestros reparos a la teoría del culto de los héroes de Carlyle, no podemos acusar a un hombre que hablaba de este modo de ser el abogado de las ideas e ideales del Nacional Socialismo contemporáneo. Cierto es que Carlyle no se abstuvo de decir que "el poder es el derecho". Pero el término mismo "poder" lo entendió siempre en un sentido moral, más bien que físico. El culto del héroe significó siempre para él un culto de la fuerza moral. Muchas veces parece que tuviera una profunda desconfianza en la naturaleza humana. Pero tiene suficiente confianza y optimismo para creer y afirmar que "el hombre no se rinde nunca por completo a la fuerza bruta, sino siempre a la grandeza moral."[111] Si olvidamos este principio de su pensamiento, destruimos toda su concepción de la historia, de la cultura, de la vida social y política.

XVI

DEL CULTO DE LOS HEROES AL CULTO DE LA RAZA

El Essai sur l'inégalité des races humaines *de Gobineau*

En las luchas políticas de las pasadas décadas, el culto del héroe y el culto de la raza han estado de tal modo unidos que parecían confundirse enteramente en todos sus intereses y tendencias. Debido a esta alianza los mitos políticos evolucionaron hasta adquirir su forma y vigor actuales. En un análisis teórico, sin embargo, no debemos dejarnos engañar por esta unión de las dos fuerzas. No son idénticas en modo alguno, ni genética ni sistemáticamente. No tienen las mismas motivaciones psicológicas, ni el mismo origen histórico, ni la misma significación y el mismo fin. Para comprenderlos debemos separarlos.

111 "Characteristics", *Essays*, III, 12.

De esta diferencia podemos convencernos fácilmente estudiando los autores que, en la segunda mitad del siglo XIX, fueron los principales representantes de ambas direcciones de pensamiento. Estos autores no tenían casi nada en común, pues las conferencias de Carlyle sobre el culto de los héroes y el *Essai sur l'inégalité des races humaines*, son, en cierto sentido, inconmensurables. Los dos libros difieren en ideas y en tendencia intelectual, así como en estilo. Entre el puritano escocés y el aristócrata francés no podía haber una verdadera solidaridad de intereses. Los ideales morales, políticos y sociales que defendían eran muy divergentes. El hecho de que sus ideas pudieran ser empleadas después para un mismo fin no anula esta discrepancia. Cuando el culto del héroe perdió su sentido original y fué mezclado con el culto de la raza, y cuando ambos se integraron en un mismo programa político, el paso que se dió fué un paso nuevo y de la mayor importancia.

Para percibir el alcance del libro de Gobineau, tampoco debemos leerlo a través de esas tendencias políticas posteriores, las cuales son completamente ajenas a la intención del autor. Gobineau no se propuso escribir un panfleto político, sino más bien un tratado histórico y filosófico. No pensó nunca en aplicar sus principios a una reconstrucción o revolución del orden social y político. Su filosofía no era activa. Su visión de la historia era fatalista. La historia sigue una ley definida e inexorable. No hay esperanza de cambiar el curso de los acontecimientos; lo más que podemos hacer es comprenderlos y aceptarlos. El libro de Gobineau está lleno de un intenso *amor fati*. El destino del género humano está predeterminado desde el principio mismo. No hay esfuerzo humano que pueda desviarlo. El hombre no puede alterar su suerte. Pero, por otra parte, no puede abstenerse de formular una y otra vez la misma pregunta. Ya que no puede dominar su destino, quiere saber por lo menos de dónde viene y a dónde va. Este deseo es uno de los fundamentales e inextirpables instintos del hombre.

Gobineau estaba convencido no sólo de que había descu-

bierto un nuevo enfoque del problema, sino además de que él era el primero que hubiera resuelto verdaderamente el viejo enigma. A todas las anteriores respuestas religiosas y metafísicas las considera inadecuadas. Pues todas ellas pasaron por alto el punto principal, el factor esencial de la historia humana. Cuando no se penetra en este factor, la historia continúa siendo un libro cerrado. Pero ahora puede romperse el sello y revelarse el misterio de la vida humana y de la humana civilización. Pues el *hecho* de la diversidad moral e intelectual de las razas es evidente. Nadie puede negarlo ni pasarlo por alto. Pero lo que ha sido totalmente ignorado es el significado y la importancia vital de este hecho. Mientras esta importancia no se comprenda claramente, todos los historiadores de la civilización humana andarán a tientas en la oscuridad.

La historia no es ciencia; es tan sólo un conglomerado de pensamientos subjetivos; un buen deseo, más que una teoría coherente y sistemática. Gobineau presumía de haber puesto fin a este estado de cosas. "Se trata de lograr que la historia ingrese en la familia de las ciencias naturales, de darle... toda la precisión propia de este género de conocimientos; finalmente, de desprenderla de la parcial jurisdicción cuya arbitrariedad le ha sido impuesta por las facciones políticas hasta nuestros días."[1] Gobineau no habló como abogado de ningún programa político determinado, sino como hombre de ciencia, y creyó que sus deducciones eran infalibles. Estaba convencido de que la historia, después de innumerables y vanos esfuerzos, había finalmente alcanzado la madurez y la virilidad en su obra. Se consideró a sí mismo como un segundo Copérnico, el Copérnico del mundo histórico. Una vez que hemos descubierto el verdadero centro de este mundo, todo queda cambiado. No nos importan ya las simples opiniones sobre las cosas: vivimos y nos movemos entre las cosas mismas; nuestros ojos pueden ver, nuestros oídos oír, nuestras manos tocar.[2]

1 Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (2ª ed. París, Fermin Didot). "Conclusion Générale", II, 548. 2 vols.

2 *Ibid.* II, 552.

Pero no hay lector de la obra de Gobineau que pueda evitar una desilusión profunda al comparar este plan magnífico y gigantesco con la ejecución del mismo. La historia de la ciencia no ofrece tal vez un ejemplo igual de un propósito tan elevado que se llevara a cabo con medios tan insuficientes. Es cierto que Gobineau había acumulado un vasto material, procedente de las fuentes más diversas. Hablaba no sólo como historiador, sino además como lingüista, antropólogo y etnólogo. Pero, cuando empezamos a analizar sus argumentos, la mayoría de las veces los encontramos extremadamente débiles. El edificio, elevado y soberbio, está construído sobre unos cimientos muy pequeños y frágiles. Los primeros críticos franceses de la obra de Gobineau descubrieron inmediatamente los defectos fundamentales de su método histórico.[3] Hasta sus partidarios y seguidores tuvieron que reconocer francamente las lagunas y las falacias manifiestas de su pretendida demostración "científica". Houston Stewart Chamberlain habló de la "pueril omnisapiencia" de Gobineau De hecho, parece que lo sepa todo. Para él, la historia no tiene secretos. No sólo conoce su curso general; conoce también todos los detalles, y se cree capaz de resolver las cuestiones más intrincadas. Penetra en los más remotos orígenes de las cosas, y todo lo ve en sus verdaderas condiciones y en su lugar debido. Pero en cuanto llega al punto crucial, a la demostración empírica de su tesis, la debilidad del *Essai* de Gobineau se hace palpable e indudable. Maneja los hechos de la manera más arbitraria. Todo lo que parece reforzar su tesis lo admite fácilmente. Por otra parte, los casos negativos los ignora completamente o, cuando menos, los disminuye. Da muestras de una total carencia de ese método crítico que habían enseñado los grandes historiadores del siglo XIX.

Tomemos unos pocos ejemplos concretos de su manera de argumentar y razonar. Una de sus convicciones más firmes era que la raza blanca es la única que ha tenido la voluntad y el poder de elaborar una vida cultural. Este principio vino

[3] Véase, por ejemplo, el artículo de Quatrefage "Du croisement des races humaines", *Revue des Deux Mondes*, 1º de marzo de 1857.

a ser como la primera piedra de su teoría de la diversidad de las razas humanas. La raza negra y la amarilla no tienen vida propia, ni voluntad, ni energía. No son sino materia muerta en manos de sus señores, masa inerte que tiene que ser movida por las razas superiores. Por otro lado, Gobineau no podía pasar por alto enteramente el hecho de que existen vestigios definidos de civilización humana en ciertas regiones del mundo, en las cuales es muy improbable que hubiera una influencia de la raza blanca. ¿De qué modo superó este obstáculo? Su respuesta es muy sencilla. El dogma en sí está firmemente establecido. No admite dudas ni excepciones. Si nuestros testimonios son demasiado escasos para confirmar el dogma, o si parecen contradecirlo abiertamente, le corresponde al historiador completar y corregir esos testimonios. Tiene que extirpar los hechos para que encajen en el plan preconcebido.

Gobineau no siente nunca el menor escrúpulo en llenar las lagunas del conocimiento histórico con las suposiciones más audaces. China, por ejemplo, presenta en tiempos muy antiguos una vida cultural muy desarrollada. Pero, por otra parte, como quiera que es absolutamente cierto que las dos variedades inferiores de la raza humana, la negra y la amarilla, constituyen solamente el burdo tejido, el algodón y la lana, sobre el cual la raza blanca ha bordado con sus propios, delicados hilos de seda,[4] la conclusión inevitable es que la cultura china no fué obra del pueblo chino. Debemos considerarla como producto de tribus extranjeras que inmigraron de la India, de aquellos Kschattryas que invadieron y conquistaron China y establecieron los cimientos del reino central y del imperio celeste.[5] Lo mismo se puede decir respecto de aquellos vestigios de una cultura muy antigua que encontramos en el hemisferio occidental. Es imposible suponer que las tribus aborígenes de América hubieran podido, por su propio esfuerzo, abrir el camino de la civilización. Según Gobineau, los indios del continente americano no constitu-

4 *Essai*, "Conclusion Générale", II. 539.
5 *Ibid*, libro III, cap. v. I, 462 ss.

yen una raza aparte. No son sino una amalgama, una mezcla de las razas blanca y amarilla. ¿Cómo es posible que estos pobres bastardos llegaran nunca a gobernarse a sí mismos y a organizarse? Ni la historia ni el progreso eran posibles en tanto que las razas negras luchaban solamente entre sí, y que las razas amarillas se movían dentro de estrecho círculo. Los resultados de estos conflictos eran completamente improductivos; no podían dejar huella alguna en la historia humana. Este era el caso de América, el de la mayor parte de Africa, el de una parte considerable de Asia. Pero, dondequiera que encontramos historia y cultura, tenemos que estar al acecho del hombre blanco. Estamos seguros de encontrarlo, pues su presencia y su actividad pueden ser inferidos, por un simple proceso de razonamiento deductivo, del primer principio de la teoría de Gobineau: "La Historia surge solamente del contacto con las razas blancas."[6]

Gobineau reconoce que no hay pruebas del contacto entre las razas blancas y las tribus aborígenes de América, anterior al descubrimiento del hemisferio occidental. Pero el hecho puede afirmarse sobre la base de principios generales *a priori.* "De la multitud de pueblos que viven o han vivido sobre la tierra, tan sólo diez se han elevado hasta la situación de sociedades completas. Los restantes han gravitado en torno a éstos con mayor o menor independencia, como planetas alrededor de sus soles. Si hay algún elemento de vida en estas diez civilizaciones que no se deba al impulso de las razas blancas, o alguna semilla de muerte que no venga de las cepas inferiores que se les injertaron, entonces la teoría entera en que este libro se apoya es falsa."[7]

Gobineau estaba absolutamente seguro de sus resultados. Su confianza en sí mismo no tenía límites. El afirmó que sus pruebas eran "incorruptibles como un diamante". El diente viperino de la idea demagógica, exclamó, no podrá nunca hincarse en estas pruebas incontrovertibles. Pero es fácil descubrir el verdadero carácter de estas llamadas pruebas dia-

[6] *Ibid.*, libro IV, cap. I, I, 527.
[7] *Ibid.*, libro I, cap. XVI, I, 220.

mantinas e incontrovertibles. No son otra cosa que una *petitio principii*. Si, para un manual de lógica, necesitáramos un ejemplo notable de esta falacia, no podríamos encontrar otro mejor que la obra de Gobineau. Sus hechos están siempre de acuerdo con sus principios; pues, si no hay hechos históricos, se fabrican y falsifican de acuerdo con sus teorías. Y luego estos mismos hechos se utilizan para demostrar la verdad de la teoría. Indudablemente, Gobineau no tuvo la intención de engañar a sus lectores, pero se engañaba a sí mismo constantemente. Era bien sincero y bien ingenuo. Nunca se percató del círculo vicioso de que depende su teoría entera. Habló como un filósofo y como un sabio; pero nunca pretendió haber encontrado sus principios por medio de métodos racionales.

Para él, los sentimientos personales eran siempre mejores y más convincentes que los argumentos lógicos o históricos. Y estos sentimientos eran claros y manifiestos. El pertenecía a una vieja familia aristocrática y estaba henchido de un orgullo desmedido que se sentía constantemente humillado. El, miembro de una noble estirpe, tenía que vivir bajo las condiciones mezquinas de un sistema burgués por el que sentía la aversión más profunda. Para él, hablar en los términos propios de su casta era no sólo natural, sino que, en cierto modo, constituía un deber moral. La casta era para él una realidad más noble y elevada que la nación o que el hombre individual. En su libro elogió a los Brahmanes arios, porque fueron los primeros que entendieron y establecieron firmemente el valor y la importancia capital de la casta. Este fue un verdadero golpe genial, una idea original y profunda, que señaló un camino enteramente nuevo para el progreso de la raza humana. Con el fin de probar las pretensiones de la nobleza francesa, Gobineau volvió a una doctrina que había sido propuesta y defendida en el siglo XVIII por Boulainvilliers y se había convertido en el fundamento de la teoría del feudalismo francés. En su análisis del libro de Boulainvilliers, Montesquieu lo presenta como "una conspiración contra el tercer estado". Boulainvilliers había negado enfáticamente que Francia fuera un todo homogéneo. La nación está dividida en

dos razas que no tienen, en el fondo, nada en común. Hablan la misma lengua; pero no tienen los mismos derechos ni el mismo origen. La nobleza francesa tiene su origen en los francos, los invasores y conquistadores germánicos; la masa del pueblo pertenece a los subyugados, a los siervos que perdieron todo derecho a la vida independiente. "Los verdaderos franceses, escribió uno de los abogados de esta doctrina, encarnados en nuestros días en la nobleza y sus partidarios, son los hijos de hombres libres; los antiguos esclavos y todas las razas empleadas igualmente en el trabajo por sus señores, son los padres del Tercer Estado."[8]

Todo esto lo aceptó Gobineau apresuradamente. Pero tuvo que plantearse una tarea mucho mayor y más difícil. El habló de la civilización humana como un filósofo que no podía limitarse al campo estrecho de la historia francesa. Lo que descubrimos en la nación francesa es solamente un ejemplo y un síntoma de un proceso mucho más general. La historia francesa es, por decirlo así, un retrato en miniatura. Presenta la imagen de todo el proceso cultural en una escala pequeña y reducida. Ese conflicto entre patricios y plebeyos, entre los conquistadores y los siervos, es el tema eterno de la historia humana. Quien entienda la naturaleza y las razones de este conflicto, habrá dado con la clave de la vida histórica del hombre.

Este punto de partida de la teoría de Gobineau muestra en seguida la profunda diferencia que existe entre el culto del héroe y el culto de la raza. Las concepciones de la historia que en ellos se expresan son muy divergentes, y hasta opuestas. "El propósito total de la historia ¿no es acaso biográfico"? se preguntó Carlyle. Y no dudó en darle a esta pregunta una respuesta afirmativa. Este interés por los individuos no aparece en absoluto en la obra de Gobineau. Su exposición entera se hizo, de hecho, sin mencionar siquiera nombres propios. Al leer a Carlyle tenemos la impresión de que cada nuevo gran hom-

[8] Para más detalles véase A. Thierry, *Considérations sur l'histoire de France* (5ª ed., París, 1851), cap. II, y Ernest Seillière, introducción a su libro *Le Comte de Gobineau et l'aryanisme historique* (París, Plon-Nourrit et Cie., 1903).

bre, cada genio religioso, filosófico, literario, político, empieza un nuevo capítulo de la historia humana. Todo el carácter del mundo religioso cambió completamente, por ejemplo, con la aparición de Mahoma o de Lutero; Cromwell por una parte, Dante y Shakespeare por la otra, revolucionaron el mundo político y el mundo de la poesía respectivamente. Cada nuevo héroe es una nueva encarnación del gran poder invisible de la "Idea Divina". En la descripción que ofrece Gobineau del mundo histórico y político, esta divina Idea ha desaparecido. También él es un romántico y un místico; pero su romanticismo es de un tipo mucho más realista. Los grandes hombres no llueven del cielo. Toda su fuerza proviene de la tierra; del suelo nativo donde tienen sus raíces. Las mejores cualidades de los grandes hombres son las cualidades de sus razas. Por sí solos, nada podrían hacer; solamente encarnan las fuerzas más profundas de la raza a que pertenecen.

En este sentido, Gobineau no hubiera podido suscribir las palabras de Hegel de que los individuos son solamente "los agentes del espíritu del mundo". Pero, cuando Gobineau escribió su obra, los tiempos habían cambiado. Gobineau y su generación no creían ya en principios metafísicos elevados. Necesitaban algo más palpable: algo que "nuestros ojos puedan ver, nuestros oídos oír, nuestras manos tocar". La nueva teoría parecía reunir todas estas condiciones.

Prácticamente hablando, esto constituía una ventaja evidente e importante. Aquí teníamos algo que podía llenar ese vacío que, en la segunda mitad del siglo XIX, todo el mundo sentía. Después de todo, el hombre es un animal metafísico. Su "anhelo metafísico" es inextirpable. Pero los grandes sistemas metafísicos del siglo XIX no podían ya dar una respuesta clara y comprensible a estas cuestiones. Se habían convertido en algo tan intrincado y elaborado, que ya eran casi ininteligibles. Con el libro de Gobineau la cosa era distinta. Es cierto que su propia teoría de la raza, considerada como el poder fundamental y predominante de la historia humana, también era enteramente metafísica. Pero la meta-

física de Gobineau pretendía ser una ciencia natural y parecía estar basada en una de las experiencias más simples. No todos son capaces de seguir una larga cadena de deducciones metafísicas; no todos pueden estudiar la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, o su *Filosofía de la Historia.* Pero todo el mundo entiende el lenguaje de su raza y de su sangre, o cree que lo entiende. Desde sus primeros inicios, la metafísica había estado buscando un principio indudable, inconmovible, universal, pero siempre vió frustradas sus esperanzas. Según Gobineau, esto era inevitable mientras la metafísica permaneciera en su tradicional actitud intelectualista. El problema de los llamados "universales" y de su realidad ha sido debatido a lo largo de toda la historia de la filosofía. Pero de lo que nunca se percataron los filósofos es del hecho de que los verdaderos "universales" no hay que buscarlos en los pensamientos de los hombres, sino en estas fuerzas substanciales que determinan su destino. De todas estas fuerzas, la raza es la más poderosa y la más indudable. Aquí tenemos un hecho, no una simple idea.

Newton había encontrado un hecho fundamental del mundo físico, por medio del cual pudo explicar el universo material entero. Había descubierto la ley de la gravitación. Pero, en el mundo humano, el centro hacia el cual todas las cosas gravitan era desconocido todavía. Gobineau estaba convencido de que había encontrado la solución a este problema. Y este mismo sentimiento lo comunicó a la mente de sus lectores. Ahí estaba un nuevo tipo de teoría que, desde el principio, ofrecía una fascinación extraña y poderosa. Es insensato que el hombre niegue la fuerza de su raza o se resista a ella; tan insensato como si una partícula material intentara resistir la fuerza de la gravitación.

La teoría de la "Raza Totalitaria"

Que la raza sea un factor importante en la historia humana; que las distintas razas hayan producido distintas formas de cultura; que estas formas no ocupen el mismo nivel; que difieran lo mismo por su carácter que por su valor: todo esto

era un hecho universalmente reconocido. Desde el *Esprit des Lois* de Montesquieu, se habían estudiado inclusive las condiciones físicas de estas diferencias. No era, sin embargo, este conocido problema el que le preocupaba a Gobineau. Su tarea era mucho más general y difícil. Tenía que demostrar que la raza es el *único* dueño y señor del mundo histórico; que todas las demás fuerzas son subordinadas y satélites suyas. La idea contemporánea del estado totalitario, Gobineau la desconocía por completo. Si la hubiese conocido, hubiera protestado contra ella vehementemente. Hasta el patriotismo era para él un mero ídolo y un prejuicio. Pero, por más que se oponga a todos los ideales nacionalistas, Gobineau es uno de los escritores que más han contribuído a preparar la ideología del estado totalitario. El totalitarismo de la raza fué lo que señaló el camino a las concepciones posteriores del estado totalitario.

Desde el punto de vista de nuestro problema presente, este es uno de los rasgos más importantes e interesantes de la teoría de Gobineau. Pero, por todo lo que yo sé, no se le ha prestado todavía la atención que merece en la bibliografía pertinente. La doctrina de Gobineau ha sido analizada y criticada desde todos los ángulos posibles, y han participado en el debate filósofos, sociólogos, políticos, historiadores y antropólogos.[9] Pero, para mí, el elemento más importante de la teoría de Gobineau no es la glorificación de la raza como tal. Enorgullecerse de sus antepasados, de su cuna y su ascendencia, es un rasgo natural del hombre. No pone en peligro ni socava necesariamente la vida social y ética del hombre. Pero lo que encontramos en Gobineau es algo muy distinto. Es *un intento de destruir todos los demás valores.* El dios de la raza, tal como fué proclamado por Gobineau, es un dios celoso. No permite que se adoren otros dioses más que él. La raza lo es todo; todas las demás fuerzas no son nada. Carecen de valor y significación independientes.

9 Véase, por ejemplo, "Numéro consacré au Comte de Gobineau" *Revue Europe,* 1º de octubre de 1923, y "Numéro consacré a Gobineau et au gobinisme", *La Nouvelle Revue Française,* 1º de febrero de 1934.

Si algún poder tienen, no es un poder autónomo. Les es conferido nada más por su soberano y superior: la raza omnipotente. Este hecho aparece en todas las formas de la vida cultural: en la religión, la moral, la filosofía, el arte, la nación y el estado.

Para probar esta tesis, Gobineau procedió muy metódicamente. La descripción de su doctrina es siempre clara y coherente. Solamente es necesario comparar la obra de Gobineau con la de Carlyle para percatarse de la gran diferencia que existe entre los dos autores. En el *Sartor Resartus* de Carlyle todo es grotesco, burlesco, desencajado e inconexo. En el Essai de Gobineau encontramos todo lo contrario. Su estilo es imaginativo y apasionado, pero no es difuso o incoherente. Se conoce la influencia de su educación francesa. Su exposición tiene todos los méritos de la mente analítica francesa. Avanza lentamente y con continuidad. Gobineau no podía acelerar la marcha. Tenía que vencer grandes obstáculos y que contradecir muchas y grandes autoridades. El modo como trató de lograr su propósito demuestra gran pericia, y una destreza que revela no sólo su conocimiento del arte de escribir, sino también del arte de la diplomacia.

El adversario más poderoso de Gobineau era, naturalmente, la concepción religiosa del origen y destino del hombre. Que su teoría era completamente irreconciliable con esa concepción, se vió claramente desde el principio mismo. Los primeros críticos de su libro insistieron inmediatamente sobre este punto. Tocqueville era un amigo suyo y tenía en alta estima su talento y su carácter personal. Pero, en cuanto hubo leído su libro, reaccionó con vehemencia contra la teoría de Gobineau. "Debo confesaros, le escribió a Gobineau, "que... me sigo oponiendo absolutamente a estas doctrinas. Creo que son probablemente falsas, y ciertamente perniciosas." [10] Refutar los argumentos de Tocqueville era una tarea extre-

[10] Carta del 17 de noviembre de 1853. *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*, 1843-59, publicada por L. Schemann (París, Plon, 1908), p. 192. Sobre la relación entre Tocqueville y Gobineau véase Romain Rolland, "Le conflit de deux générations: Tocqueville et Gobineau", *Revue Europe*, nº 9 (octubre, 1923), pp. 68-80.

madamente dura. Pues, en este punto, Gobineau no sólo tenía que luchar contra su crítico; tenía que luchar consigo mismo. Era un católico devoto; aceptaba el dogma católico en su totalidad y se sometía a la autoridad de la iglesia. La Biblia seguía siendo para él un libro inspirado, cuya verdad literal no había sido rebatida nunca. No podía, por tanto, atacar abiertamente la teoría bíblica de la creación del mundo y del origen del hombre. Pero, por otra parte, partiendo de este punto le resultaba imposible encontrar un argumento que apoyara su tesis de la radical diversidad de las razas humanas. No podía siquiera admitir que los negros o los miembros de la raza amarilla pertenecieran a la misma familia humana que las razas blancas. Lo que se encuentra en esos pueblos es la barbarie en toda su fealdad, y el egoísmo en el grado máximo de su ferocidad.[11] ¿Cómo podemos admitir que esos seres deriven su origen de la misma fuente que las razas blancas? ¿Cómo pueden los negros, que en ciertos aspectos son muy inferiores a los animales, pertenecer a la misma clase que los miembros de la familia aria, que estos semidioses? Gobineau hizo esfuerzos desesperados para librarse de este dilema; pero al fin parece que renunció. Reconoce que el nudo resulta inextricable, no sólo para él mismo, sino para la razón humana en general. "Debido a mi respeto por una autoridad científica a la que no puedo rebatir y, lo que es más todavía, debido a mi respeto por una interpretación religiosa que no puedo aventurarme a atacar, debo resignarme a dejar de lado las graves dudas que me aquejan siempre respecto a la cuestión de la unidad original... Nadie se atreverá a negar que sobre esta grave cuestión se cierne una misteriosa oscuridad, se envuelven grandes causas que son a la vez físicas y sobrenaturales. En los recovecos más profundos de la oscuridad que envuelve este problema, reinan las causas cuya sede final es Dios; el espíritu humano siente su presencia sin discernir su naturaleza, y retrocede con temerosa reverencia."[12]

• •

11 *Essai*, libro II, cap. I, I, 227.
21 *Ibid.*, libro I, cap. XI, I, 137 *s*.

"Mejor es permitir que la oscuridad se cierna en torno a un problema de sabiduría, que entrar en pugna con semejante autoridad."[13]

Esta, sin embargo, fué una sumisión puramente formal que le impidió a Gobineau desenvolver su propia teoría en flagrante contradicción con los ideales éticos de la religión cristiana. Trató de ocultar estas contradicciones no sólo a las mentes de sus lectores, sino a la suya propia, estableciendo una marcada distinción entre la verdad metafísica y el valor cultural del cristianismo. La primera está por encima de toda duda; el segundo no importa. De hecho, la religión cristiana nunca ejerció la más leve influencia en el desarrollo de la civilización humana. Ni creó ni cambió la capacidad de civilización. "El cristianismo es una fuerza civilizadora en tanto que mejora la mentalidad y la educación del hombre; sin embargo, sólo lo consigue indirectamente, pues no tiene la intención de aplicar este mejoramiento de la moral y del entendimiento a las cosas perecederas de este mundo, y se contenta siempre con las condiciones sociales en que halla a sus neófitos, por imperfectas que estas condiciones puedan ser... Si su estado puede aliviarse como consecuencia directa de su conversión, entonces el cristianismo hará sin duda lo mejor que pueda para promover aquellas mejoras; pero no tratará de alterar una sola costumbre, y ciertamente no impondrá el adelanto de una civilización a otra, pues el propio cristianismo no ha adoptado ninguna."[14]

• •

"Incluso por una cuestión de justicia debemos dejar al cristianismo al margen de la cuestión presente. Si todas las razas son igualmente capaces de recibir sus beneficios, no puede haber sido enviado para promover la igualdad entre

[13] *Ibid.*, *I*, 120.
[14] *Ibid.*, libro I, cap. VII, I, 64.

los hombres. Su reino, puede decirse en el sentido más literal, 'no es de este mundo'." [15]

Esto parecía elevar el cristianismo hasta el lugar supremo, pero esta glorificación tenía que pagarse cara. Si aceptamos la interpretación de Gobineau, el cristianismo carece de la voluntad y del poder de auxiliar al hombre en sus conflictos terrenales. Sigue siendo una fuerza grande y misteriosa, pero una fuerza incapaz de mover nuestro mundo humano. Con esta conclusión, la finalidad de Gobineau estaba lograda: en la vida histórica del hombre, el cristianismo renuncia a todos sus derechos y se inclina ante el nuevo dios de la raza.

Sin embargo, esto era solamente un primer paso. Había aún otro obstáculo en el camino de Gobineau: las ideas "humanitarias" e "igualitarias" del siglo XVIII. Estas ideas no se basaban en la religión, sino en un nuevo tipo de ética filosófica. Su expresión sistemática más clara se encuentra en la obra de Kant, cuya piedra fundamental es la idea de libertad —y libertad significaba autonomía. Es la expresión del principio de que el sujeto moral debe obedecer solamente aquellas reglas que él se dice a sí mismo. El hombre no es tan sólo un medio que pueda ser empleado para fines externos; él mismo es "legislador en el reino del fin". Esto es lo que constituye su verdadera dignidad, su privilegio sobre toda cosa puramente física. "En el reino de los fines toda cosa tiene precio o dignidad. Todo lo que tiene precio es intercambiable por otra cosa; puede ser substituído por algo diferente. Por otra parte, aquello que está por encima de precio alguno, y no admite por lo tanto ningún equivalente, tiene una dignidad... Así la moralidad y la humanidad, como capaces que son de dignidad, son lo único que la tienen." [16]

Todo esto no resultaba solamente incomprensible para Gobineau, sino simplemente intolerable. Estaba en abierta contradicción con todos sus instintos y sus más profundos sentimientos. Tal vez no hubo ningún escritor moderno

15 *Ibid.*, I, 69.

16 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Sec. II, "Werke", ed. Cassirer, IV, 293.

que llegara a sentir tan hondamente como Gobineau eso que Nietzsche llamara el *Pathos der Distanz.* Dignidad significa distinción personal, y no podemos darnos cuenta de esta distinción sin mirar de arriba abajo a los demás, como si fueran seres inferiores. Este es un rasgo predominante en todas las grandes civilizaciones y en todas las razas nobles: "cualquiera que se orgulleciera de su linaje y de su ascendencia, se negaba a mezclarse con el vulgo."[17] Buscar normas éticas universales y valores universales es absurdo. Para Gobineau, universalidad significaba vulgaridad. Como aristócrata nato, sólo podía sentir su valor propio distinguiéndose de los plebeyos y del vulgo. Este sentimiento personal lo proyectó de la esfera individual a la etnología y la antropología.

Las razas superiores sólo pueden saber lo que son y lo que valen comparándose con aquellas otras razas que se arrastran servilmente a sus pies. La confianza en sí mismas no puede ser completa sin este elemento de desprecio y repugnancia; lo uno implica y requiere lo otro. Desde este punto de vista, la famosa fórmula kantiana del imperativo categórico se convierte en una contradicción en los términos. Actuar tan sólo de acuerdo con esta máxima, por la cual podemos querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal, es imposible. ¿Cómo puede haber una ley universal si no existe un hombre universal? Una norma ética que pretende ser válida en todos los casos no es válida en ninguno. Es una simple fórmula abstracta de la que no hay ejemplo en el mundo humano e histórico. También a este respecto, el instinto de la raza se presentaba como algo muy superior a todos nuestros ideales filosóficos y nuestros sistemas metafísicos. Gobineau acepta una etimología del término "ario" según la cual este término no significaba al principio otra cosa que "honorable". Los miembros de la raza aria sabían muy bien que un hombre no es honorable en virtud de cualidades individuales, sino por la herencia de su raza. "El honor y la dignidad personal los poseemos tan sólo como

[17] *Essai,* libro IV, cap. III, II, 21 s.

prenda de un señorío más alto: de la raza, que es el verdadero soberano. Los hombres blancos que se dieron a sí mismo el título de arios comprendieron muy bien su altivo y solemne significado. A él se apegaron fuertemente." [18] Un hombre no es grande, noble, virtuoso, por sus acciones, sino por su sangre. La única prueba a que tiene que someterse nuestra labor personal es la prueba de nuestros antepasados. El certificado de nacimiento es lo que le da al hombre la certidumbre de su valor moral. La virtud no es cosa que se adquiera. Es un don del cielo, o para decirlo más correctamente, un don de la tierra, de las cualidades físicas y psíquicas de la raza. Considerar a los miembros de las razas inferiores como seres "morales" o "racionales" implica un sentimiento muy bajo de la moralidad. "Las bestias de presa, dice Gobineau cuando describe la raza negra, parecerían cosa demasiado noble para ser empleada como término de comparación con estas tribus odiosas. Los monos bastarían para dar una idea de ellos físicamente; y moralmente, uno se siente obligado a evocar la semejanza con los espíritus de las tinieblas." [19]

Al hablar de los ideales éticos y religiosos del cristianismo, Gobineau lo hizo con gran circunspección y reserva. Aunque negó que estos ideales tuvieran alguna influencia y significación práctica, no dejó de profesarles una honda reverencia. Su verdadera opinión aparece con mucha mayor claridad cuando ya no lo refrenan estos escrúpulos tradicionales. Lo mismo que elogiaba y admiraba en la religión cristiana, le parece reprensible en el budismo, del cual podía hablar franca y bruscamente. El budismo era para él una de las mayores perversidades de la historia humana. Ahí tenemos a un hombre que estuvo dotado de las mayores prendas físicas e intelectuales, de noble ascendencia, hijo de reyes que pertenecían a la casta más encumbrada, y que decidió súbitamente renunciar a todos estos privilegios para convertirse en predicador de un nuevo evangelio de los pobres, los miserables, los parias. Para Gobineau, todo esto era un pecado imperdonable,

18 *Ibid.*, libro III, cap. 1, I, 370.
19 *Ibid.*, libro. II, cap. 1, I, 227.

una especie de alta traición. Era un crimen contra la majestad de la raza aria que había creado el sistema de castas para protegerse del peligro de la mezcla de sangre.

Pero el budismo, para la manera de pensar de Gobineau, no era sólo un error moral, sino además un grave error intelectual. No sólo una perversidad del sentimiento, sino del juicio. Oponiéndose a todos los sanos principios de la filosofía de la historia, el budismo trató de fundar la ontología sobre la moral, siendo así que, realmente, la moral depende de la ontología. El desenvolvimiento del budismo, su decadencia y degeneración, constituyen uno de los mejores y más convincentes ejemplos de lo que cabe esperar de una doctrina política y religiosa que pretende basarse enteramente en la moralidad y la razón.[20]

Cuando el instinto racial estaba todavía en todo su vigor, cuando tomaba su camino propio sin desviarse por la acción de otras fuerzas, los hombres no estaban expuestos a cometer ese error. Este fué el caso de las razas germánicas. En la mitología germánica, el hombre no se salvaba en virtud de sus acciones morales. El paraíso estaba abierto para los héroes, los guerreros, los nobles, fuesen sus actos los que hubieran sido. "El hombre de noble raza, el ario verdadero, alcanzaba todos los honores de Valhalla por la sola fuerza de su origen; mientras que los pobres, los cautivos, los siervos, en una palabra, los mestizos de cuna inferior, caían indistintamente en las tinieblas heladas de Niflzheim." [21]

No se requiere ningún esfuerzo de pensamiento para descubrir la falacia lógica de este argumento. Lo que aquí encontramos es la misma *petitio principii* característica del método de Gobineau. La argumentación y el raciocinio circular es típico de la obra entera. Cuando comparamos razas diferentes, desde el punto de vista de sus cualidades morales, necesitamos un cierto patrón de medida. ¿Dónde podemos encontrar este patrón? Puesto que todos los llamados principios éticos universales han sido declarados nulos y vanos, tene-

[20] *Ibid.*, libro III, cap. III, I, 442.
[21] *Ibid.*, libro VI, cap. III, II, 370.

mos que elegir entre sistemas particulares. Y es evidente que las razas blancas son las únicas que nos pueden ofrecer valores verdaderos y superiores. Lo que ellas *consideran* noble, bueno y virtuoso, *es* por ello mismo virtuoso. De este modo, la tesis de la preeminencia moral de las razas blancas, y particularmente de la raza aria, se convierte en una paladina tautología. Es un juicio analítico que deriva de la definición misma de estas razas. No tenemos que juzgar de sus acciones. Estas acciones tienen que ser buenas porque las hacen hombres buenos. La ontología precede a la moral, y sigue siendo en ésta el factor decisivo. Lo que le da al hombre su valor moral no es lo que *hace,* sino lo que *es.* "Uno no es bueno por haber obrado bien, sino que uno obra bien cuando es bueno, o sea bien nacido". Esto parece extremadamente simple, pero a la vez es sorprendentemente ingenuo. Lo más curioso es que fué precisamente esta ingenuidad lo que le dió a la teoría de Gobineau su gran poder práctico y su influencia. Gracias a esa definición circular, la teoría se hizo, en cierto modo, invulnerable. No es posible argumentar contra un juicio analítico; no es posible refutarlo mediante pruebas racionales ni empíricas.

Pero, aparte de los valores universales de la religión y la moral, hay otros que son de una índole más particular. El estado y la nación parecen ser las potencias más grandes de la historia humana, los impulsos más fuertes de la vida social del hombre. Pero, considerarlos como fuerzas independientes, como algo que tuviera un valor en sí, estaría en contradicción con los primeros principios de Gobineau. Este tuvo que enfrentarse a los ideales políticos, lo mismo que a los religiosos y morales. A nosotros nos parece natural enlazar el racismo con el nacionalismo. Hasta somos propensos a identificarlos. Pero hacerlo no es correcto, lo mismo desde el punto de vista histórico que del sistemático. Se distinguen claramente por su origen y por su tendencia y alcance.[22] Esta distinción se

[22] Hanna Ahrendt ha ofrecido recientemente en un artículo una diferenciación muy clara del "racismo" y el "nacionalismo": "Race-Thinking Before Racism", *The Review of Politics,* VI, nº 1 (enero, 1944), 36-37.

clara más al estudiar la obra de Gobineau. Este no fué un acionalista ni un patriota francés. Había aceptado la tesis e Boulainvilliers, según la cual Francia no tuvo nunca una erdadera unidad nacional. Como vimos, está dividida en onquistadores y subyugados, en nobleza y plebe; unos y tros no están en el mismo nivel y no pueden compartir la iisma vida política y nacional. Gobineau aplicó esta idea l conjunto de la historia humana. Lo que llamamos una ación no es nunca un todo homogéneo. Es un producto de mezcla de sangres, la cosa más peligrosa del mundo. Hablar on respeto y reverencia de semejante híbrido sería violar los rimeros principios de una sana doctrina de la historia huiana. El patriotismo puede ser una virtud para los demóratas y los demagogos; pero no es una virtud aristocrática, y raza es el supremo aristócrata. ¿En qué consiste la idea de uestro "país natal"? Es una simple palabra, a la cual no orresponde ninguna realidad física o histórica. El país, dice obineau, no habla, no puede mandar con voz animada. La xperiencia de los siglos ha mostrado que no hay tiranía peor ue aquella que se ejerce mediante puras ficciones. Por su aturaleza misma, esas tiranías son insensibles, despiadadas y e una arrogancia intolerable en sus exigencias. Según Goineau, uno de los mayores méritos del sistema feudal fué ue, bajo este sistema, los hombres no estaban obligados a iclinarse ante semejantes ídolos. "Durante nuestra época eudal, la palabra *patrie* se empleaba raramente; sólo se reicorporó a nosotros realmente cuando los clanes galo-romaos levantaron la cabeza de nuevo y jugaron un papel en la olítica. Con su triunfo, el patriotismo volvió a ser una irtud." [28]

Si se aceptan las máximas metodológicas de la teoría de obineau, la manera más simple para determinar el verdaero valor de una idea consiste en examinar su génesis. Teemos que conocer su origen para juzgar de su valor. ¿Y cuál el origen del ideal del patriotismo? Que no se trata de un leal ario lo demuestra el hecho de que las razas teutónicas,

[28] *Essai,* libro IV, cap. III, II, 29, n. 2.

las mejores y más nobles representantes de la familia aria, nunca lo aceptaron en toda su plenitud. En el mundo germánico, el hombre lo era todo, mientras que la nación significaba muy poco. Esto establece una diferencia profunda entre los germanos y las otras razas: los mestizos semíticos de origen helenístico, romano y cimerio. "Ahí sólo se ven multitudes; el individuo no cuenta para nada, y a medida que la confusión aumenta — y que se complica más la mezcla étnica a la cual pertenece— el individuo se va eclipsando más."[24] En la civilización europea, los griegos, con su ciega admiración por la *polis*, son los responsables del falso ideal del patriotismo. En Grecia, el individuo estaba sometido a la ley. El prejuicio, la autoridad de la opinión pública, obligaban a todo el mundo a sacrificar a esta abstracción todas las inclinaciones, ideas y costumbres, e inclusive la fortuna y las relaciones personales y humanas más íntimas. Pero los griegos no habían forjado por sí solos este ideal; lo habían tomado de los semitas. En fin de cuentas, el patriotismo no es más que "una monstruosidad cananea".[25]

Después de esta dura crítica de la cultura griega, viene, en la obra de Gobineau, una crítica de la vida y la civilización romana. Aquí también emplea el mismo método. Trata de convencernos de que lo que se considera generalmente la nota suprema del espíritu romano constituye, de hecho, su debilidad interna. El fundamento más firme del Imperio Romano era el Derecho Romano. El derecho había llegado a ser la única fuerza aglutinante de la vida romana. Las leyes se copilaban, se codificaban, comentaban y analizaban. En fin, la jurisprudencia romana ha sobrevivido a la decadencia y la caída del Imperio Romano. Según Gobineau, el edificio entero del Derecho Romano se encuentra en el mismo predicamento que la tan ensalzada *polis* griega. Es una abstracción carente de vida. Los romanos hicieron de la necesidad virtud. Tuvieron que crear un vínculo para los elementos más dispares. Esto sólo podía hacerse mediante una legislación a base

24 *Ibid.*, libro VI, cap. III, II, 365.
25 *Ibid.*, libro VI, cap. III, II, 29 y 31.

de componendas, única posible para un pueblo compuesto de la escoria de todas las razas.[26] Es en balde que se glorifiquen las instituciones, pues su valor es tan sólo secundario y subordinado. Derivan y dependen del estado étnico del pueblo. Este estado nunca fué peor ni más execrable que bajo el derecho romano. Roma no fué creadora ni original en ninguno de los campos de la cultura humana. No tuvo nada propio: ni la religión, ni el arte, ni la literatura. Todo era tomado de otros pueblos. Ni siquiera la época de Augusto tuvo nada de grande, de bello, de digno de alabanza por sí misma. La única cosa que se puede decir en su favor es que, dadas las condiciones históricas de entonces, y habida cuenta de la mezcla y disparidad de las poblaciones del Imperio Romano, aquella época ofreció la única solución posible. Los defectos del Imperio Romano no son imputables a sus dirigentes individuales, sino debidos a la confusa masa que había que gobernar y someter a una cierta disciplina.[27]. "Muy lejos estoy, dice Gobineau, de inclinarme ante la majestad del título de romano y de aprobar semejante resultado." [28]

Pero el análisis de la cultura humana no se ha concluído todavía. Aparte de la religión, la moral, la política y el derecho, queda la otra gran esfera que es el arte. ¿Podemos aplicarle a ella los mismos principios? En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre,* Schiller había tratado de probar que el arte no es tan sólo una peculiar cualidad del hombre, sino que además constituye su naturaleza y esencia. No es obra del hombre, sino de su Creador. La atmósfera de lo humano la crea el arte. Si esto fuera cierto, se habría encontrado un vínculo que enlazara todas las razas. Pues el arte no es privilegio de una sola raza. Es como el sol que brilla para justos y pecadores, para las razas inferiores lo mismo que para las superiores. Este hecho no lo niega Gobineau. Por el contrario, lo admite y lo recalca. Y la conclusión que se puede inferir de esto para contradecir su teoría debió de tener para él una fuerza especial. Pues no sólo sentía un interés profundo

[26] *Ibid.*, libro V, cap. VII, II, 260 *ss.*
[27] *Ibid.*, libro V, cap. VII, II, 240 *ss.*
[28] *Ibid.*

por el arte: el arte fué una de las grandes pasiones de su vida. Fué poeta y escultor, y ensayó además varios campos artísticos. Si su tesis le fallaba en este punto de importancia capital, es dudoso que pudiera sostenerla.

Su escapatoria del dilema es, a primera vista, muy sorprendente. Reconoce francamente que el arte no se cuenta entre las dotes particulares de la raza aria. Por sí solos, los miembros de la raza aria no hubieran elaborado nunca, con toda probabilidad, un gran arte. El arte es un producto de la imaginación, y la imaginación no es una característica del verdadero ario. Es una gota de sangre extraña que lleva en sus venas, pues viene de los negros. Entre los negros, la imaginación es la fuerza predominante, la fuerza excesiva y exuberante. Ahí se encuentra el verdadero origen del arte: es una herencia de las razas negras. A los lectores de Gobineau, este descubrimiento debe de haberles producido una conmoción. ¿Acaso no había hablado él de los negros con el máximo desprecio y repugnancia? ¿No había dicho que por su constitución corporal son inferiores a los monos, que por sus instintos brutales son peores que las bestias de presa, que moralmente están en el mismo nivel que los espíritus malignos del infierno? Que ahora resultase que estas criaturas tenían que ser consideradas como los primeros artistas, y que todas las demás razas tuvieran con ellos la deuda de esta herencia, era cosa ciertamente paradójica. Pero Gobineau no se echó para atrás.

El hombre que pertenece a una raza noble debe guardarse de esta peligrosa herencia, una vez que se ha dado cuenta de su procedencia. No debiera aceptarla sin graves escrúpulos, ni abandonarse a su encanto. El arte es siempre la gran sirena que trata de atraer y adormecer nuestras mejores capacidades intelectuales y morales. Podemos escucharla, pero el hombre prudente procederá como Ulises, quien tomó sus precauciones para no ser capturado por las Sirenas. El propio Gobineau tuvo siempre una cierta desconfianza de sus mismos instintos artísticos. Los consideraba con una especie de mala conciencia. No encajaban bien en su imagen del verdadero ario. El ario no puede contraer nupcias legítimas con el arte, el cual

es siempre para él la gran seductora o la amante, pero no la esposa.

Queda, sin embargo, una última cuestión. ¿No existe, por lo menos, un vínculo subjetivo que una a las diferentes razas? Gobineau había afirmado que, de acuerdo con una ley natural inexorable, las razas inferiores están condenadas para siempre "a arrastrarse a los pies de sus señores". Pero estos mismos señores ¿no debieran tener una cierta comprensión de esta situación miserable? Gobineau no hubiera negado en absoluto semejante obligación. Es cierto que habló siempre con una gran altivez, pero, como un noble nato, sabía muy bien que *noblesse oblige.* El negaba todos los ideales "humanitarios", pero en este punto no estaba demasiado seguro de sí mismo. Sus actos no siempre estaban de completo acuerdo con sus principios. Una prueba característica de esta tensión nos la ofrece una carta que escribiera al famoso sabio hebreo Adolf Frank. Cuenta que, durante su permanencia en Persia, tuvo muchas ocasiones de proteger a los judíos de Teheran de la injusticia, la represión y la persecución.[29] No podemos acusar a Gobineau, por tanto, de falta de simpatía humana, de gentileza o de benevolencia. No era en modo alguno inmune contra las recaídas en toda suerte de ideales "humanos". Pero su misma teoría no le dejaba otra opción. Sus sentimientos individuales tenía que acallarlos; no había lugar para ellos en el desarrollo de su tesis general.

También a este respecto es muy instructiva la comparación entre Gobineau y Carlyle. A primera vista, sus tendencias políticas parecen estar muy próximamente emparentadas. Ambas son enemigas juradas de los ideales políticos del siglo XVIII: los ideales de libertad, igualdad y fraternidad. Carlyle no vió otra vía de escape de la influencia subversiva de esos ideales que el retorno al culto del héroe. Declaró que el culto del héroe es la única cosa que puede salvarnos de la decadencia, la ruina y la anarquía completa. No obstante, hay una diferencia fundamental entre el culto de los héroes

[29] Véase A. Combris. *La philosophie des races du Comte de Gobineau* (París, F. Alcan, 1937), p. 232.

de Carlyle y el culto de la raza de Gobineau. El primero trata de enlazar y unificar; el segundo divide y separa. Todos los héroes de Carlyle hablan el mismo lenguaje y defienden la misma causa; todos ellos son "los textos inspirados, elocuentes y actuantes, de ese libro divino de las revelaciones, del cual cada época completa un capítulo, y al que algunos llaman Historia". En el fondo, como todos los grandes hombres provienen de la mano de la naturaleza, son siempre todos de la misma índole. "Confío en poder aclarar, dijo Carlyle, que todos ellos son originariamente de la misma estofa". Pero, para Gobineau, semejante identidad era inconcebible. Hablar del nórdico Odin y del semita Mahoma como si pertenecieran a la misma familia humana, le hubiera parecido una blasfemia. Y hablar de una justicia universal, la misma para todos los hombres, es algo peor que un error, es un pecado mortal. "Justicia, justicia, exclamó Carlyle, la angustia nos advierte cada vez que, por una u otra razón, faltamos a la justicia! ... Sólo hay una cosa que el mundo necesite, pero esta es indispensable. Justicia, justicia, en nombre del Cielo; dadnos Justicia y viviremos; dadnos una imitación de la justicia, o unos sucedáneos de ella, y nos morimos!" [30]

Este sentimiento personal llena toda la filosofía social de Carlyle. Aunque nunca fué un socialista, ni nunca dejó de ser un Tory inglés, se acostumbró desde su primera infancia a considerar como propia la causa de los pobres. Recordemos la escena del *Sartor Resartus* en que el profesor Teufelsdröckh, sentado en el café, se pone en pie de repente y levantando su enorme vaso hace este brindis: *Die Sache der Armen in Gottes und Teufels Namen.* —por la causa de los pobres en nombre de Dios y del diablo.[31] Pero Gobineau habló de los pobres en un tono muy distinto. Su aprobación cordial se la dió al viejo sistema germánico, en el cual sólo los ricos y los nobles eran admitidos a la gloria de Valhalla. La pobreza es despreciable. El ario germánico tenía una idea muy elevada de sí mismo y de su papel en el mundo porque era

30 *Latter-Day Pamphlets*, nº II, "Model Prisons". Ed. del Centenario, XX, 68.

31 *Sartor Resartus*, libro I, cap. III, I, II.

por derecho un señor feudal y propietario de la tierra; propietario de una parte del mundo.[32] El hombre que no pudiera exhibir semejante título original y hereditario, era para siempre un paria. Esto era algo esencial en el antiguo sistema de castas que introdujeron los sacerdotes arios.[33]

La teoría de Gobineau abarcaba todo el círculo de la vida civilizada y había conseguido su finalidad. La nueva religión, el culto de la raza, está firmemente establecido. No queda ya el temor de ningún adversario. La religión cristiana es ineficaz e impotente, el budismo es una perversidad moral, el patriotismo una monstruosidad cananea, el derecho y la justicia son puras abstracciones, el arte es un seductor y una prostituta, la compasión por los oprimidos y la piedad por los pobres son ilusiones sentimentales: la lista está completa. Esto es el triunfo del nuevo principio.

¿Qué quedaba después de esta obra sistemática de destrucción? ¿Qué le quedaba al propio Gobineau, qué podía prometerles a sus partidarios y admiradores? La respuesta a la primera pregunta la encontramos en el último libro de Gobineau. En 1879 publicó su *Histoire d'Ottar-Jarl, pirate norvégien, conquérant du pays de Bray en Normandie, et de sa descendance.*[34] Este libro es tal vez uno de los más curiosos de toda la historia de la literatura. Aquí Gobineau ya no se ocupa de la historia de la civilización humana. Su interés se ha desviado. Cuanto desea saber es su *propia* ascendencia y la ascendencia de su familia. Cree estar en posesión de las pruebas definitivas de que su familia desciende directamente de Ottar Jarl, un famoso pirata noruego, miembro de la estirpe real de los Ynglings, quienes remontaban su origen a Odin, el supremo dios. ¡Y qué visión más estrecha de la vida y de la historia humana encontramos en este libro! Si Gobineau, cuando lo publicó, no hubiera sido un autor conocido, el autor del *Essai* y de *Renaissance,* nadie lo hubiera tomado en serio. Siempre se había expresado con un orgullo aristocrático

[32] *Essai,* libro VI, cap. III, II, 327.
[33] *Ibid.,* libro III, cap. I, 338.
[34] París, Didier-Perrin, 1879.

desmedido y extravagante. Pero esta vez su orgullo se convirtió en algo absurdo y ridículo, que lindaba en la megalomanía. El filósofo de la historia universal se convertía en el filósofo de la historia de su propia familia. En vez de estudiar la genealogía de la cultura, lo que lo absorbe es su propia genealogía. Esto era un resultado triste para una empresa de tamaña grandeza. Gobineau había empezado con la gran promesa de convertir la historia en una ciencia exacta y liberarnos de todas las ilusiones subjetivas y opiniones preconcebidas que tuviéramos sobre su curso.[35] Pero al fin de su carrera literaria este horizonte se había reducido. Sus sentimientos y sus pensamientos se concentran en un punto: su propio árbol genealógico! *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.*

Todo esto nos revela un rasgo general del pensamiento de Gobineau. El empobrecimiento de su vida personal y el estrechamiento de su horizonte mental fueron, en cierto modo, el resultado necesario de su teoría. Su descubrimiento de la excelencia y el valor incomparable de la raza aria lo habían llenado del mayor entusiasmo. Cuando habla del momento en que esta raza hizo su primera aparición en la historia humana, apenas puede encontrar palabras suficientemente fuertes para describir su vital importancia. Este fué no sólo un suceso terrenal, sino un suceso cósmico; un espectáculo no sólo para los hombres, sino para los dioses y los cielos.[36] Esto era como una visión extática de la historia humana, un principio preñado de las más grandes esperanzas y promesas. Si la familia aria, la más noble, la más inteligente y más enérgica de las razas, es el verdadero actor del gran drama histórico, ¡qué ilimitadas esperanzas no podemos alentar para el progreso de la civilización humana! La obra de Gobineau empieza así con una especie de intoxicación, una intoxicación del culto racial y del culto propio.

35 *Essai*, "Conclusion Générale", II, 548.

36 *Ibid.*, libro III, cap. 1, I, 374 s.

Pero a este primer sentimiento lo substituye una desilusión profunda. Por una especie de dialéctica a la inversa, la primera idea optimista se transforma de repente en un profundo e incurable pesimismo. Las razas superiores, al cumplir con su misión histórica, se destruyen a sí mismas necesaria e inevitablemente. No pueden regir y organizar el mundo sin ponerse en directo contacto con el mundo. Pero, para ellas, el contacto es cosa peligrosa, fuente permanente y eterna de infección. El resultado no podría ser más desastroso para las razas superiores. La cooperación entre razas diferentes significa cohabitación, la cohabitación significa mezcla de sangres, y la mezcla de sangres significa decadencia y degeneración. Este es siempre el principio del fin. Al perderse la pureza de la raza, se pierden su fuerza y su capacidad de organización. Las razas superiores se hacen víctimas de su propia obra, esclavas de sus esclavos.

Al final de su libro, Gobineau sacó las conclusiones generales de los principios de esta teoría. En su imaginación, evoca la imagen de los últimos hombres que habitarán la tierra. En ese tiempo, la degeneración de las razas más nobles será completa y se habrán extinguido todas las distinciones raciales. Entonces el principio animador de la historia humana habrá dejado de existir. Cierto es que los hombres vivirán juntos en paz. No habrá disputas entre ellos, pero, por otro lado, no habrá energía, sentido de empresa, voluntad de poder y de conquista. Los ideales igualitarios de nuestros modernos demagogos se habrán cumplido. Pero la vida humana habrá perdido cuanto la hacía digna de ser vivida. Los hombres vivirán en un estado de felicidad semejante al de un rebaño de ovejas o una manada de búfalos. A este período de gran somnolencia dichosa seguirá un período de estupor y, finalmente, de letargia completa. Gobineau hasta trató de calcular la duración de estos diferentes períodos. Su dictamen indica que el período de fortaleza, de verdadera vida, se ha agotado ya hace mucho. Ahora estamos viviendo en un estado de decrepitud y de agotamiento. La raza humana tal vez

pueda arrastrar su mezquina y mísera existencia por unos cuantos siglos; pero su destino está sellado: su muerte es inevitable.

Esta es la última palabra de la teoría de Gobineau; y constituye, en verdad, la quintaesencia de toda su obra. En las primeras frases de su libro había ya anunciado este final. El culto de la raza era para Gobineau la forma suprema de culto, el culto del supremo dios. Pero este dios no era en modo alguno invencible ni inmortal. Por el contrario, es extremadamente vulnerable. Aun en los momentos de mayor exaltación, no pudo olvidar Gobineau el destino inminente: el destino del "ocaso de los dioses". *Les dieux s'en vont* —los dioses tienen que morir. "La caida de las civilizaciones es el más sorprendente, y a la vez el más oscuro de todos los fenómenos de la historia. Es una calamidad que inunda de temor el alma, y que no obstante tiene siempre algo tan misterioso y tan vasto en reserva, que el pensador nunca se cansa de observarlo, de estudiarlo, de inquirir sus secretos . . . ; nos vemos obligados a afirmar que toda comunidad de hombres, por ingeniosa que sea la malla de relaciones sociales que la proteja, contrae el día mismo de su nacimiento, oculto entre los elementos de su vida, el germen de una muerte inevitable. Pero ¿qué es este germen, este principio de muerte? ¿Es uniforme, como lo son sus resultados, y perecen todas las civilizaciones por la misma causa?" [37]

Ahora tenemos la solución ante nuestros propios ojos. El resutado no es tan sólo un profundo pesimismo, sino además un completo negativismo y nihilismo. Gobineau había barrido con todos los valores humanos. Había decidido ofrecerlos al nuevo dios, al Moloc de la raza. Pero este era un dios moribundo, y su muerte sellaba el destino de la historia y de la civilización humanas: las arrastraba en su propia ruina.

[37] *Ibid.*, libro I, cap. 1, I, 1 s.

XVII

HEGEL

La influencia de la filosofía de Hegel en el desarrollo del pensamiento político moderno

Ningún sistema filosófico ha ejercido una influencia tan poderosa y duradera sobre la vida política como la metafísica de Hegel. Todos los grandes pensadores antes de él habían propuesto teorías del estado que determinaron el curso general del pensamiento político, pero que representaron un papel muy modesto en la vida política. Pertenecían al mundo de las "ideas" o "ideales" políticos, pero no al mundo político "activo". Los filósofos se han lamentado a menudo de este hecho. Kant escribió un tratado especial destinado a refutar el dicho de que "esto puede ser cierto en teoría, pero no es aplicable a la vida práctica". Pero todos esos esfuerzos fueron vanos, pues el abismo entre el pensamiento político y la vida parecía insuperable. Las teorías políticas se discutían vivamente, se atacaban y se defendían, se demostraban y se refutaban; pero todo esto surtía escaso efecto, si acaso llegaba a tener alguno, en las luchas de la vida política.

Al estudiar la filosofía de Hegel nos encontramos con una situación enteramente distinta. Su lógica y su metafísica fueron consideradas al principio los baluartes más fuertes de su sistema; pero es precisamente este lado el que fué objeto de los ataques más violentos y peligrosos. Después de breve lucha, pareció que estos ataques lograban la victoria. Sin embargo, el hegelianismo ha revivido, aunque no en el campo del pensamiento lógico o metafísico, sino en el campo del pensamiento político. No se cuenta apenas uno sólo entre los grandes sistemas políticos que haya resistido a su influjo. Todas nuestras modernas ideologías muestran el vigor, la estabilidad y la permanencia de los principios introducidos y defendidos por Hegel en su filosofía del derecho y en su filosofía de la historia.

Esta ha sido, sin embargo, una victoria pírrica. El hegelianismo ha tenido que pagar caro su triunfo. Ha extendido enormemente su esfera de acción, pero su unidad y armonía internas se han perdido. No es ya un sistema claro, coherente y homogéneo de pensamiento político. Escuelas y partidos diversos invocan la autoridad de Hegel, pero dan, al mismo tiempo, interpretaciones completamente diferentes e incompatibles de sus principios fundamentales. Estos principios se han convertido en los restos dispersos de un filósofo. A la teoría política de Hegel se le puede aplicar el dicho de Schiller en su prólogo al *Wallenstein*:. "Enturbiado por el odio y el favoritismo de partido, su representación en la historia es variada." El bolchevismo, el fascismo y el nacional-socialismo han desintegrado y despedazado el sistema hegeliano. Los tres están disputándose constantemente los restos del botín. Y ésta ya no es una simple disputa teórica. Sus efectos políticos son tremendos.

Desde el principio, los comentaristas de Hegel se dividieron en dos campos. La "Derecha" y la "Izquierda" hegelianas se combatieron mutuamente sin cesar. Esta discusión era relativamente inocua mientras se reducía a una simple disputa entre escuelas filosóficas. En las últimas décadas, sin embargo, la situación ha cambiado por completo. Lo que ahora está empeñado es algo completamente distinto de lo que estaba en las controversias anteriores. Se ha convertido en una batalla a muerte. Un historiador planteó recientemente la cuestión de si la lucha de los rusos con los invasores alemanes en 1943 no sería, en el fondo, un conflicto entre el ala Derecha y el ala Izquierda de la escuela hegeliana.[1] Esto puede parecer una visión exagerada del problema, pero contiene un núcleo de verdad.

Para estudiar la filosofía de Hegel no podemos proceder del mismo modo que en el caso de otros pensadores. Podemos alimentar la esperanza de penetrar en el carácter de la teoría del conocimiento de Platón. de la filosofía natural de

1 Véase Hajo Holborn, "The Science of History", *The Interpretation of History*, ed. Joseph R. Strayer (Princeton, University Press, 1943), p. 62.

Aristóteles, o de la teoría ética de Kant, describiendo simplemente los principales *resultados* de estas teorías. Pero, en un examen del sistema de Hegel, semejante descripción sería enteramente insuficiente. "¿Dónde puede encontrarse mejor expresada la íntima verdad de una obra filosófica, sino en sus propósitos y sus resultados?", pregunta Hegel en el prefacio de su *Fenomenología del Espíritu*. "¿Y cómo pueden éstos conocerse de un modo más definido que distinguiéndolos de lo que otros que trabajen en el mismo campo produzcan durante el mismo periodo? Sin embargo, si este procedimiento se considerara como algo más que el comienzo del conocimiento, si se considerara como el conocimiento efectivo de lo que es un sistema filosófico, entonces resultaría de hecho como un expediente para soslayar la verdadera cuestión... Pues el verdadero tema no se agota en su propósito;... ni tampoco el resultado que se obtiene constituye el todo concreto, sino el resultado junto con el proceso que se sigue para llegar a él... El resultado desnudo es el cadáver del sistema, que dejó tras de sí la tendencia que lo guió... En vez de apresar la cuestión misma, un procedimiento como ese se mantiene apartado de ella enteramente... No hay cosa más fácil que juzgar de lo que tiene un sólido contenido substancial; pero resulta más difícil comprenderlo, y lo más difícil de todo es hacer lo uno y lo otro y ofrecer una exposición sistemática de la cosa." [2]

Esta dificultad explica las variadas y divergentes interpretaciones de la filosofía de Hegel. Cualquiera que sea el rasgo particular que tomemos, resulta no sólo fácil, sino hasta necesario encontrar justo su contrario. Hegel no se asustaba de estas contradicciones; consideraba que eran la vida misma del pensamiento especulativo y de la verdad filosófica. Una y otra vez desafió los famosos principios de identidad y no contradicción. No es que estos principios sean falsos; pero son puramente formales y abstractos, y por consiguiente su-

[2] Gegel, *Fenomenología del Espíritu*, I.

perficiales. Lo que encontramos en la realidad es siempre una identidad de los contrarios.

Inclusive en el pensamiento político de Hegel, a cada tesis le sigue su antítesis. Por tanto, es imposible definir este sistema político mediante una divisa especial. El mismo declaró siempre que era un filósofo de la *libertad*. "Así como la esencia de la materia es la gravedad, así, por otra parte, podemos afirmar que la substancia, la esencia del Espíritu es Libertad. Todo el mundo conviene fácilmente en la doctrina de que el Espíritu posee, además de otras propiedades, la Libertad; pero la filosofía enseña que todas las demás cualidades del Espíritu existen solamente debido a la Libertad... Que la Libertad es la única verdad del Espíritu, es un resultado de la filosofía especulativa." [3]

Los adversarios de Hegel estaban convencidos de que esto era una caricatura de su doctrina, más bien que una verdadera descripción. El filósofo Fries afirmó que la teoría del estado de Hegel había brotado "no en los jardines de la ciencia, sino en el muladar de la servidumbre." Todos los liberales alemanes compartieron esta idea y la expresaron. Consideraron el sistema hegeliano como el más firme baluarte de la reacción política. Para ellos, Hegel era el enemigo más peligroso de los ideales democráticos. Rudolf Haym, en su libro *Hegel und seine Zeit*, declaró: "Hasta donde se me alcanza, cuanto han enseñado Hobbes o Filmer, Haller o Stahl, resulta relativamente razonable comparado con la famosa frase relativa a la racionalidad de lo real en el sentido del prefacio de Hegel (a su *Filosofía del Derecho*). La teoría de la libre gracia divina y la teoría de la obediencia absoluta son inocentes e inocuas, en comparación con la espantosa doctrina que canoniza lo existente en cuanto tal." [4]

[3] *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, (trad. española de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente).

[4] R. Haym, *Hegel und seine Zeit* (Berlín, R. Gaertner, 1857), p. 367. Cf. Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right* (Oxford, Clarendon Press, 1921), p. 63.

Pero aquí tenemos que enfrentarnos a un grave problema. ¿Cómo fué posible que un sistema filosófico que canonizaba "lo existente en cuanto tal" llegara a ser una de las fuerzas *revolucionarias* más poderosas del pensamiento político moderno? ¿Cómo fué que, después de la muerte de Hegel, su doctrina se vió desde un ángulo completamente distinto y se empleó de un modo tan diverso? El filósofo del estado prusiano se convirtió en el maestro de Marx y Lenin, en el paladín del "marxismo dialéctico". El propio Hegel no es responsable de esta evolución. El hubiera rechazado con seguridad la mayor parte de las consecuencias que se derivaron de las premisas de su teoría política. Por lo que se refiere a su carácter y su temperamento personal, él era opuesto a toda solución radical. Era un conservador que defendía el poder de la tradición. La costumbre *(Sitte)* era para él el elemento básico de la vida política. En sus primeros escritos, Hegel había descrito la *polis* griega y la república romana glorificando este ideal. Siempre mantuvo y defendió la misma opinión. No reconoce otro orden ético por encima del que aparece en la costumbre.[5]

En esto se descubre la diferencia fundamental entre el "idealismo" de Hegel y el de Platón. Platón habló como discípulo de Sócrates. Apeló a la exigencia socrática de responsabilidad individual. La costumbre y el hábito carecían de validez. Los principios de una verdadera vida política no podemos encontrarlos en la tradición y la rutina. Estos principios no se basan en la "buena opinión" *(doxa)* sino en el conocimiento *(episteme)*, esa nueva forma de racionalidad y de conciencia moral descubierta por Sócrates. La "Razón", para Hegel, no pertenece a este tipo platónico. "De hecho, la idea de la realización de la razón consciente de sí misma... encuentra su cumplimiento efectivo en la vida de una nación. La razón aparece aquí como la flúida substancia universal... la cual se desintegra al mismo tiempo en muchos seres enteramente independientes... Son conscientes dentro

[5] *Rechtsphilosophie*, § 151.

de sí mismos de este ser suyo independiente e individual, por el hecho de que someten y sacrifican su individualidad particular, y porque su esencia y su alma es esa substancia universal." [6]

El conservadorismo es, por consiguiente, uno de los rasgos más característicos de la teoría ética de Hegel. Esto no es todo, sin embargo. Es sólo un aspecto particular y unilateral, que no debe tomarse por el todo. En la teoría política y la filosofía de la historia de Hegel encontramos una extraña mezcla de las dos tendencias opuestas. Lo que él trata es de abarcar la totalidad del mundo histórico. Habla de la cultura oriental, de la China y de la India, lo mismo que de las culturas griega, romana y germánica. Lo que quiere revelar en su sistema no es el espíritu de una nación determinada, sino el espíritu universal, el espíritu del mundo. "Los *genios* de los pueblos, en tanto que *Ideas* concretas, encuentran su verdad y su carácter en la *Idea Absoluta*. Están en torno al trono del espíritu universal como ejecutores de su realización, y como testigos y ornamentos de su gloria. En tanto que espíritu universal, lo único que necesita es llegarse a si mismo, al consciente saber de su propio ser y su misión de libertad." [7]

Con todo, en su sistema político y en su política práctica, Hegel no estuvo a la altura de esta tarea omnicomprensiva. El mismo afirmó siempre que el filósofo no puede evitar las limitaciones de su mundo actual. Y este "mundo actual" de Hegel era más bien un mundo estrecho. Estaba ligado a Alemania y a Prusia. Hegel empezó siendo un patriota alemán. Le preocupaban hondamente los problemas de su tiempo y de su patria. En uno de sus primeros opúsculos políticos, escrito en 1801, trata de la constitución de Alemania. Declara que la vida política alemana se acerca a una crisis peligrosa, que ha perdido su fuerza y toda su dignidad. Posteriormente, después de la guerra de liberación, se con-

6 *Fenomenología del Espíritu*, I.

7 *Filosofía del Derecho*, § 352.

venció de que la crisis de la vida política de Alemania había quedado resuelta. Como quiera que Prusia había representado el papel principal en esa solución, todos sus pensamientos y sus esperanzas se concentraron desde entonces en el estado prusiano. Al entendérselas con todos estos problemas reales, Hegel tuvo que restringir cada vez más su universalismo filosófico. Pasó de este universalismo no sólo al nacionalismo, sino además a una especie de particularismo y provincianismo. En el prefacio a su *Filosofía del Derecho* dió rienda suelta a sus sentimientos personales, sus antipatías e idiosincrasias.

A este respecto, la forma del sistema hegeliano era muy superior a su contenido inmediato. Mucho después de la muerte de Hegel y de la crisis de su metafísica, esa forma siguió operando. Se convirtió en una de las fuerzas explosivas en el desarrollo del pensamiento político durante el siglo XIX. Se libró a partir de entonces de todas aquellas condiciones personales y temporales que habían influído en la teoría política de Hegel. Muy a menudo operó en contra del mismo Hegel. Contradijo y socavó algunas de sus más firmes y caras convicciones. Este proceso, ciertamente, está completamente de acuerdo con el carácter general del método dialéctico. El pensamiento presenta siempre esta doble cara. Como una estatua de dios Jano, mira hacia adelante y hacia atrás. En el proceso dialéctico, cada nuevo caso contiene y conserva todos los anteriores. Pero, por otra parte, este acto de conservación es, necesariamente, un acto de supresión. Todo lo que adquiere el ser mediante un proceso dialéctico tiene su verdad y su valor tan sólo como *aufgehobenes Moment*, como momento superado, asumido. Se conserva como elemento integrante; pero su realidad aislada se anula. Cada existencia finita tiene que perecer para dar lugar a formas nuevas y más perfectas.

Esta concepción, sin embargo, no concuerda con ninguna "canonización de lo existente como tal". Cuando Hegel, en su último periodo, cedió cada vez más a esta tentación, obró en contradicción con el espíritu de su propio sistema. En uno de sus primeros tratados, *Sobre los modos científicos de tratar*

el derecho natural, escrito en 1802, había cargado el acento en la actitud contraria. Había descrito la historia del mundo como la gran tragedia de la vida ética que el Absoluto representa siempre consigo mismo. El destino del espíritu absoluto es darse a luz a sí mismo incesantemente objetivándose; someterse al sufrimiento y la muerte y renacer de sus cenizas para una nueva glorificación. Lo Divino, en su forma y objetividad, tiene una naturaleza dual, y su vida es la absoluta unidad de estas dos naturalezas.[8] Evidentemente, esto no es un puro conservadurismo o un tradicionalismo, sino todo lo contrario.

Para entender el verdadero carácter de la teoría política de Hegel tenemos, por consiguiente, que proyectar el problema sobre un plano más amplio. No basta con estudiar sus propias opiniones sobre problemas políticos concretos. Estas opiniones tienen solamente un interés individual, no filosófico. *Die Meinung ist mein*, —la opinión es mía— dijo Hegel en uno de sus famosos juegos de palabras. Lo que importa aquí no es el credo político, sino la nueva *orientación* del pensamiento político que introdujo su sistema. Lo que resultó de primordial importancia y lo que tuvo un interés y una influencia perdurable fué mucho más el nuevo modo de *preguntar* que las respuestas particulares que dio Hegel. Pero, con el fin de esclarecer este punto y de hacerle a Hegel plena justicia, tenemos que ampliar nuestro horizonte; tenemos que volver a los primeros principios de la filosofía de Hegel.

Los antecedentes metafísicos de la teoría política de Hegel

El problema de la religión y el problema de la historia son los dos centros intelectuales de la doctrina de Hegel. Desde el principio, estas fueron las preocupaciones mayores y más fuertes de su pensamiento filosófico. Al estudiar los primeros escritos de Hegel apenas es posible trazar entre di-

8 Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Georg Lasson, "Sämtliche Werke", VII (Leipzig, Felix Meiner, 1913, 2ª ed., 1923), 384 *s*.

chos problemas una línea divisoria.[9] Están confundidos el uno con el otro y constituyen una unidad inseparable. La tendencia fundamental del pensamiento de Hegel puede describirse diciendo que habló de religión en términos de historia, y de historia en términos de religión.

Como consecuencia de ello, uno de los más antiguos y difíciles problemas de la religión asumió de repente una nueva forma. Los pensadores antiguos y modernos habían enfocado el problema de la teodicea desde ángulos diversos. Los estoicos, los neoplatónicos y Leibniz habían ofrecido una reivindicación de la Divina Providencia tomando en cuenta la existencia del mal metafísico o moral. El período de la Ilustración rechazó casi todas estas soluciones teológicas. Sin embargo, esta cuestión era todavía el foco del interés filosófico general. Fué la manzana de la discordia entre Voltaire y Rousseau. Ahora bien: Hegel declaró anticuados todos los argumentos empleados en esta disputa. No es menester que le busquemos una "excusa" o una justificación al mal físico y moral. El mal no es simplemente un hecho accidental. Deriva más bien del carácter fundamental, de la *definición* misma de la realidad. Separar el polo positivo y el negativo de la realidad es arbitrario y superficial.

A pesar de todo, el antiguo problema de la teodicea no queda abandonado. Al contrario, Hegel está convencido de que él ha sido el primero en ver este problema en sus verdaderos términos. Según él, tenemos que definir de nuevo la cuestión: debemos descubrir, por debajo de su sentido religioso y teológico, una significación filosófica más profunda. Esta era la tarea que tenía que llevar a cabo en su filosofía de la historia. En general, la historia es el desarrollo del Espíritu en el Tiempo, como la Naturaleza es el desarrollo de la Idea en el Espacio. "Estuvo de moda por un tiempo profesar admiración por la sabiduría de Dios, tal como se manifiesta en los animales, las plantas, y en acontecimientos aislados. Pero, si se concede que la Providencia se manifiesta

[9] Hegel, *Theologische Jugendschriften,* ed. H. Nohl (Tubinga, Mohr, 1907).

en estos objetos y estas formas de existencia ¿por qué no reconocer también que se manifiesta en la Historia Universal? Esto se considera que es una cuestión demasiado grande para enfocarla de este modo. Pero la sabiduría divina, esto, es, la Razón, es una y la misma en lo grande como en lo pequeño; y no debemos imaginar que Dios sea demasiado débil para ejercer su sabiduría en gran escala... Una manera de tratar la cuestión es, a este respecto, una Teodicea —una justificación de los modos de proceder de Dios— como la que Leibniz intentó metafísicamente, empleando su método de categorías abstractas indefinidas, de tal modo que el mal que se descubre en el mundo pueda ser comprendido, y el espíritu pensante pueda avenirse al hecho de la existencia del mal. En verdad, no hay lugar donde se requiera más urgentemente una visión armónica como ésta que en la historia universal; y el único modo de lograrla es reconocer la existencia *positiva*, de la cual este elemento negativo es una nulidad subordinada y vencida." [10]

Los adversarios de Hegel declararon siempre que esta armonía de la historia era una simple falsificación. No vieron en ella más que un optimismo superficial. El opuesto filosófico de Hegel, o sea Schopenhauer, afirmó que semejante optimismo no sólo es absurdo, sino nefando. Esto constituye, sin embargo, una mala interpretación de la idea de Hegel. Hegel no negó jamás los males, las miserias, las crueldades y los crímenes inherentes a la historia humana, ni intentó disminuir o disculpar estos males. A este respecto, él aceptaba todos los argumentos del pesimismo. Lo que llamamos felicidad, dice él, pertenece a la esfera de los fines particulares. "Feliz es aquel cuya situación se acomoda a su carácter especial, con su voluntad y su fantasía, y goza de este modo de esa situación. La historia del mundo no es el teatro de la felicidad. Las épocas de felicidad son sus páginas en blanco, pues son períodos de armonía, en los cuales la antítesis está en suspenso." [11] Sin esta antitesis, la historia se hace inerte,

10 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia.*

11 *Ibid.*

pierde su sentido y su impulso. Lo que buscamos y gozamos en la historia de la humanidad no es la felicidad del hombre, sino su actividad y energía.

La armonización del mundo histórico que promete esta doctrina es, por consiguiente, muy distinta de los intentos anteriores llevados a cabo por medio de la teodicea. Insiste en el hecho del mal físico y moral, en vez de eliminarlo o suprimirlo. No afirma que la voluntad del individuo como tal pueda lograr satisfacción en el mundo objetivo. Semejante exigencia se considera una esperanza vana. La realidad no se acomoda a nuestros anhelos y deseos personales. Es demasiado dura para esto; sigue su propia ley inexorable. Si lo que buscamos es llevar a cumplimiento nuestros propósitos en el mundo real, el único resultado tiene que ser un profundo desengaño. Lo cual nos conduce a enajenar la esfera subjetiva de la objetiva. Pero el mismo extrañamiento aparece, bajo una forma mucho más peligrosa, en otro curso del pensamiento. Todas las escuelas idealistas, desde Platón hasta Kant y Fichte, nos han aconsejado huir del mundo real y acogernos a un orden más alto y más sublime. Han elaborado un orden moral que está en estricta oposición con nuestro mundo empírico. "Nada puede concebirse en el mundo, y aun fuera de él, dijo Kant, a lo cual podamos llamar bueno sin cualificación, excepto una Buena Voluntad". Pero ¿qué significa esta voluntad "buena" o "moral"? No es ya una voluntad particular, sino universal. Y su universalidad es puramente abstracta. Lo que se contrapone aquí al mundo efectivo, al mundo de la experiencia humana, es una exigencia formal. No vemos al mundo tal como es, sino tal como debiera ser. Esta parece una concepción elevada y sublime. Pues en ella no nos preocupan ya nuestros intereses personales. Estamos dispuestos a ofrecer todos estos intereses en el altar del deber. Pero, cuando se aplica al mundo real, este altruismo moral conduce a la misma desilusión que el egoísmo de nuestros deseos personales. El curso del mundo frustra nuestras exigencias morales constante e inevitablemente. Nuestra conciencia no admite esta frustración; pero en vez de acusarnos a nosotros mismos, acusamos a la realidad. Y

esta enajenación de la realidad llega tan lejos que destruye el orden real de las cosas.

Hegel ha descrito esta destrucción en un famoso capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* titulado "La ley del corazón y el frenesí de la arrogancia". Sin duda tiene en mente en este punto la Revolución Francesa, la cual empezó con los más altos ideales morales —los ideales de igualdad, libertad y fraternidad— para terminar en el reinado del terror. La Revolución Francesa erigió la "ley del corazón" en supremo principio moral. Pero frente a este principio estaba una realidad, un ordenamiento violento del mundo que contradecía la ley del corazón, y una humanidad que sufría bajo este ordenamiento. La tarea primera y principal fué atacar esta realidad. "En consecuencia, ya no hay aquí la frivolidad de los usos anteriores, que sólo perseguían un placer particular; hay la seriedad de un propósito elevado que busca su placer en el despliegue de la excelencia de su propia naturaleza, y en procurar el beneficio de la humanidad... El individuo, entonces, cumple con la ley de su corazón. Esta ley se convierte en un ordenamiento universal." Pero si empezamos a aplicar esta ley al mundo real, si tratamos de realizar nuestro intento, encontramos la más fuerte y violenta resistencia. No podemos vencer esta resistencia sin suprimir por completo el orden histórico de las cosas. Y de este modo, la "ley del corazón", en vez de ser un principio constructivo, que confirme y corrobore el verdadero orden ético, se convierte en un principio destructivo y subversivo. La Revolución Francesa ha glorificado esta destrucción. "La realización de la naturaleza inmediata e indisciplinada pasa por una muestra de excelencia, como si procurara el bienestar de la humanidad." "Cuando expresa este momento de la destrucción... la ley del corazón se muestra como la interna perversión de sí misma, es la conciencia enloquecida; su propia esencia al mismo tiempo no es esencia, su realidad es directamente irrealidad." [12]

La reconciliación que Hegel intentó en su filosofía de la historia pertenece a un tipo de pensamiento completamente

12 *Fenomenología del Espíritu*, I.

distinto. Acepta el orden establecido de las cosas; ve en él la verdadera substancia ética. No intenta prescindir de los males, las miserias y los crímenes del mundo histórico. Todo esto se da por consabido. Con todo, trata de justificar esta dura y cruel realidad. Desde el punto de vista del pensamiento especulativo, esta realidad ya no se ofrece como un hecho accidental o como una deplorable necesidad. No es tan sólo "razonable", sino la encarnación misma y la actualización de la razón. Pero por "razón" no hay que entender ya la "razón práctica" de Kant. No es un principio puramente abstracto y formal, una exigencia moral como el imperativo categórico de Kant. La razón es la que vive en el mundo histórico y lo organiza. "La idea a que... la filosofía tiene que conducirnos es que el mundo real es tal como debe ser, que el verdadero bien —la divina razón universal— no es una pura abstracción, sino un principio vital capaz de realizarse a sí mismo... La filosofía anhela descubrir el alcance substancial, el verdadero aspecto de la idea divina, y justificar la tan despreciada realidad de las cosas." [18]

Pero ¿cómo podía decir Hegel que todos los pensadores antes que él habían rebajado el "poder substancial" de la razón? ¿Acaso no fueron la mayoría de ellos —Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant— racionalistas decididos? ¿Y cómo podía acusar a los grandes pensadores religiosos —san Agustín, Santo Tomás de Aquino, Pascal— de no haber comprendido lo que la "divina Providencia" significa verdaderamente? Todo esto se comprende solamente si tenemos en cuenta la tendencia específica de la filosofía de la religión de Hegel y de su filosofía de la historia.

El tema principal de su filosofía fué la síntesis, la correlación y compenetración recíproca de estos dos elementos: el histórico y el religioso. El estaba convencido de que fué el primero en ver esta interdependencia bajo su verdadera luz. Desde Platón a Kant, toda la historia de la metafísica llevaba el sello de la fundamental distinción entre el mundo "sensible" y el mundo "inteligible". Los filósofos no se ponían

[18] *Filosofía de la Historia*, p. 38.

de acuerdo sobre la relación del conocimiento humano con estos dos mundos. Platón estaba convencido de que la verdad y la realidad sólo pueden encontrarse en el mundo de las formas puras o ideas. La verdad no se encuentra en el mundo fenoménico; lo que éste nos depara son sólo sombras fugaces. Pero Kant adoptó la posición contraria. Encierra el conocimiento humano dentro de los límites del mundo empírico. "El principio fundamental que rige todo mi idealismo es este: Todo conocimiento de las cosas que provenga meramente del Entendimiento puro y la Razón no es más que una simple ilusión, y sólo hay verdad en la experiencia." [14] Pero aquello en lo que todos concordaban, lo común a todas las formas anteriores de idealismo filosófico, es la existencia de una demarcación que separa el *mundus sensibilis* del *mundus inteligibilis*. Este dualismo había sido la base misma del pensamiento metafísico.

Cierto es que hay grandes pensadores metafísicos cuyos sistemas reciben comúnmente el nombre de "monísticos" Spinoza habló de Dios no como *causa transiens,* sino como *causa immanens.* Dios no está más allá o aparte de la Naturaleza; Dios y la Naturaleza son uno y el mismo. Pero, aun aquí, el dualismo fundamental del pensamiento metafísico no queda superado en modo alguno, sino que aparece tan sólo bajo una nueva forma. Lo que encontramos en el Dios de Spinoza, según Hegel, no es más que una unidad muerta. Es el Uno rígido y abstracto que no admite diferenciaciones, ni cambio, ni variedad. Queda un vacío, un abismo insuperable entre los dos órdenes distintos: el orden del tiempo y el de la eternidad. En el sistema de Spinoza el tiempo carece de verdadera realidad. Puesto que la filosofía trata de la verdadera realidad, el tiempo no es tema propio de la filosofía. Es tan sólo un modo de "imaginación", no un pensamiento o una intuición filosófica. La idea del tiempo es una idea "inadecuada". En su historia de la filosofía, Hegel dice que es una mala interpretación del sistema de Spinoza

[14] Kant, *Prolegomena, Kant's Critical Philosophy for English Readers,* trad. de John P. Mahaffy y John H. Bernard 3a. ed., Londres, MacMillan, 1915), II, 147.

el sostener que se trata de un sistema "ateo". Lo que hay en él es justo lo contrario. Spinoza no niega la realidad de Dios, sino la realidad del mundo: debiéramos llamarlo "acosmista" más bien que ateo. La realidad de la naturaleza se evapora, por así decirlo, en el pensamiento de Spinoza. La naturaleza ya no tiene un sentido que dependa de sí mismo. Es absorbida por la unidad abstracta de Dios, por la substancia spinocista, que es en sí misma y se concibe por sí misma. El tiempo es insubstancial e irreal, e indigno de ser pensado filosóficamente, pues la característica fundamental de este pensamiento es considerar las cosas bajo la especie de eternidad.

La filosofía cristiana parece fundamentalmente opuesta a esta supresión y destrucción del tiempo. La religión cristiana se basa en el dogma fundamental de la encarnación. Pero la encarnación de Cristo no es un hecho metafísico, sino histórico. Es un suceso en el tiempo; deja un corte profundo, crea un nuevo principio en la vida y el destino de la humanidad. El tiempo, por consiguiente, no puede ya ser considerado como algo meramente accidental; es algo esencial. Todos los grandes pensadores cristianos tuvieron que enfrentarse a este problema. San Agustín aceptó la distinción platónica entre el mundo sensible y el suprasensible, el fenoménico y el nouménico. Pero, en oposición a Platón y a todos los demás filósofos de la antigüedad, tuvo que añadir un nuevo rasgo. Tuvo que elaborar una filosofía de la historia en su *Ciudad de Dios*. Determinó la relación que existe entre el orden eterno y el orden temporal o secular. Contrapuso la *civitas terrena* a la *civitas divina;* la visible ciudad terrenal a la invisible ciudad divina. Pero aun en San Agustín, el abismo que separa estos dos órdenes permanece insuperable. No hay reconciliación posible entre el tiempo y la eternidad. En lo que se refiere al valor de la historia humana, el dualismo medieval de los pensadores cristianos desde los tiempos de San Agustín opinó de la misma manera que Platón. Toda vida secular es corrupta en su principio mismo; su redención sólo puede producirla su destrucción radical, en la que culmina el gran proceso histórico y religioso. El extrañamiento entre el orden divino y el temporal no puede remediarlo el

pensamiento cristiano; es simplemente inevitable e irremediable. La filosofía tiene que aceptar este hecho. Como afirmó Pascal, el Dios cristiano será siempre la piedra en que tropiecen los filósofos. Es impenetrable al pensamiento filosófico; es un Dios oculto, envuelto en el misterio.

Hegel se propuso revelar este misterio. Lo que ofrece en su filosofía de la historia es una paradoja. Es un "racionalismo cristiano" y un "optimismo cristiano". Hegel estaba convencido de que sólo esta actitud permite comprender la religión cristiana e interpretarla por su lado positivo, y no por su lado puramente negativo. "En la religión cristiana Dios se ha revelado a Sí mismo, esto es, nos ha dado a conocer lo que El es; de suerte que ya no es una existencia oculta o secreta. Y esta posibilidad de conocerle, que se ofrece de este modo, convierte aquel conocimiento en un deber... Con el tiempo habrá de llegar el momento de conocer ese rico producto de la Razón activa que la Historia del Mundo nos ofrece."[15]

Ahora comprendemos el alcance de esa frase de Hegel, cuando dice que lo que intenta hacer en su filosofía de la historia es justificar la "despreciada realidad". Los pensadores cristianos habían establecido una distinción marcada entre lo que ellos llamaban el reino de la naturaleza y el reino de la gracia. Inclusive el sistema político de Kant parte de la oposición entre el "reino de la naturaleza" y el "reino de los fines". Todo esto lo rechaza Hegel. No admite esta oposición. Según él, una visión verdadera, especulativa, de la historia basta para convencernos de la artificialidad de esta división. En la historia, los dos factores, "tiempo" y "eternidad", no están separados el uno del otro; están compenetrados el uno con el otro. La eternidad no trasciende el tiempo; por el contrario, hay que buscarla en el tiempo. El tiempo no es tan sólo una escena del cambio; contiene una verdadera substancialidad. "El tema de la filosofía es averiguar la substancia inmanente a la manifestación de lo temporal y lo fugaz,

15 *Filosofía de la Historia*, pp. 15 *ss*.

y lo eterno que hay en el presente." [16] A diferencia de Platón, Hegel no busca la "Idea" en un espacio supercelestial. La encuentra en la actualidad de la vida social del hombre y en sus luchas políticas. "Mientras nos ocupamos así exclusivamente de la Idea del Espíritu, y consideramos cuanto hay en la Historia del Mundo como manifestación suya, tratamos solamente del *presente* aun cuando recorramos el pasado, y por extensos que sean sus períodos; pues la filosofía, al preocuparse solamente de la Verdad, trata de lo *eternamente presente*. Nada del pasado se pierde, pues la Idea es siempre presente; el Espíritu es inmortal; para él no hay pasado ni futuro, sino un *ahora* esencial." [17] Desde el comienzo mismo, Hegel había sido acusado de panteísmo. Todos los teólogos adversarios suyos le reprochaban esto. Esta acusación no es del todo infundada; pero necesita una aclaración y una reserva. Si "panteísmo" significa que todas las cosas quedan reducidas a un mismo nivel, que no existen diferencias intrínsecas de ser o de valor, entonces no pueden ser llamados panteístas ni Spinoza ni Hegel. En el sistema de Spinoza hay una distinción marcada y aguda entre la substancia y sus modos; entre las cosas eternas y las temporales, entre las necesarias y las accidentales. Lo mismo puede decirse de Hegel. Este no identificó nunca la realidad con la existencia empírica. Cuando se interpretó en este sentido su identificación de lo Real con lo Racional, él consideró que se entendía erróneamente su pensamiento fundamental. "Tenemos que dar por supuesta la inteligencia suficiente para saber... que la existencia es, en parte, mera apariencia, y sólo en parte realidad. En la vida común, cualquier antojo de la fantasía, cualquier error o mal, o cualquier cosa de índole maligna, lo mismo que una existencia degenerada y transitoria, del género que sea, recibe sin más el nombre de realidad. Pero hasta nuestros sentimientos habituales bastan para impedir que una existencia fortuita reciba el nombre de real; pues por fortuita entendemos una existencia que no tiene mayor valor

[16] *Filosofía del Derecho*, Prefacio.

[17] *Filosofía de la Historia*, p. 82.

que el de algo posible, que lo mismo puede ser que puede no ser. En cuanto al término realidad, esos críticos hubieran hecho bien en examinar el sentido con que yo lo empleo. He tratado de la realidad, entre otras cosas, en una lógica detallada, y la he distinguido cuidadosamente no sólo de lo fortuito, que después de todo tiene existencia, sino además de las categorías afines de la existencia y de otras modificaciones del ser." [18]

En verdad, cuando hablemos del sistema de Hegel debemos tener presentes siempre esas distinciones lógicas. El distingue claramente entre lo que llama "realidad" y lo que llama *faule Existenz* (existencia vana, inútil).[19] Esto imprime un sello peculiar a su "panteísmo". Hegel no era spinocista; nunca aceptó la identificación de Dios con la naturaleza. En el sistema de Hegel la naturaleza no tiene ser independiente. No es lo Absoluto; es la "Idea en su alteridad": *Die Idee in ihrem Anderssein.* "La Naturaleza ... no debe ser divinizada; tampoco el sol, la luna, los animales y las plantas deben considerarse más obra de Dios que los sucesos y hechos humanos. La Naturaleza en sí misma, en su idea, es divina; pero su existencia no se acomoda a esta noción ... La Naturaleza, por consiguiente, ha sido descrita como la deserción de la Idea por sí misma: en esta forma suya externa, la idea no se acomoda consigo misma ... Abre el paso a la accidentalidad y al azar; la razón no puede penetrarla en toda su particular determinación." [20]

La verdadera vida de la Idea, de lo Divino, comienza con la historia. En la filosofía de Hegel, la fórmula de Spinoza *Deus sive natura* se convirtió en la fórmula *Deus sive historia.*

Pero esta apoteosis no se aplica a los sucesos históricos particulares. Se aplica al proceso histórico considerado como un todo. "Que esta 'Idea' o 'razón' es la esencia Verdadera, la Eterna y absolutamente *poderosa;* que ella se revela a sí misma en el mundo, y que en este mundo no se revela nada más que esto y su honor y su gloria, es la tesis que ha sido

18 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 6.
19 *Filosofía de la Historia,* p. 38.
20 *Enciclopedia,* § 248.

probada en filosofía, y que aquí se considera demostrada."[21] Otros pensadores filosóficos o teológicos, como por ejemplo San Agustín, Vico o Herder, habían hablado de la historia como de una revelación divina. Pero en el sistema hegeliano la historia no es una pura apariencia de Dios, sino su realidad: Dios no sólo "tiene" historia, *es* historia.

La teoría del estado de Hegel

La concepción del estado deriva de la de la historia. Para Hegel, el estado no es tan sólo una parte, una provincia especial de la vida política, sino su esencia, su médula misma. Es el alfa y la omega. Hegel niega que podamos hablar de vida histórica fuera o aparte del estado. "Las naciones pueden haber vivido una larga vida antes de llegar a este destino, y durante ese período pueden haber alcanzado una cultura notable en algunas direcciones... Pero el marco de estos acontecimientos, tan vasto en apariencia, queda fuera de los límites de la historia... Pero es el Estado el primero en ofrecer una materia que no sólo es *apropiada* a la prosa de la historia, sino que incluye la producción de dicha historia en el progreso mismo de su propio ser."[22]

Si la *realidad* hay que definirla en términos de historia, más bien que en términos de naturaleza, y si el estado es el requisito previo de la historia, de ello se infiere que debemos considerar al estado como la realidad suprema y más perfecta. Ninguna teoría política antes de Hegel había propuesto esta idea. Para Hegel, el estado no sólo representa, sino que es la encarnación misma del "espíritu del mundo". Mientras que San Agustín consideraba la *civitas terrena* una deformación y desfiguración de la *civitas divina*, Hegel veía en esta *civitas terrena* la "Idea Divina tal como existe en la tierra." Este es un tipo enteramente nuevo de absolutismo.

Para probar su tesis, sin embargo, Hegel tuvo que superar los obstáculos creados por las anteriores teorías políticas. Su lucha contra las teorías del Derecho Natural empezó ya en

21 *Filosofía de la Historia*, p. 10.
22 *Ibid.*, pp. 62 s.

1802, con su tratado *Sobre los modos científicos de tratar el derecho natural,* y prosiguió en todas sus obras posteriores. Hasta principios del siglo XIX, la opinión corriente era que el estado se origina en un contrato. Que semejante contrato está sometido a ciertas condiciones, a restricciones legales o morales, parecía cosa admitida de antemano. Para evitar esta dificultad. Hegel tuvo que dar un paso muy audaz. Tuvo que cambiar la idea misma de "moralidad" que había prevalecido durante tantos siglos. Declaró que esta idea era una concepción puramente "subjetiva", que no puede aspirar a una verdadera validez objetiva.

La "moralidad", en el sentido en que la entendían los sistemas éticos anteriores, por ejemplo los sistemas de Kant y Fichte, pretende ser una ley universal. "Sólo hay un imperativo categórico, dice Kant, a saber, este: Obra de tal modo que la norma de tu voluntad pueda convertirse en ley universal". Pero este imperativo categórico nos da sólo una ley formal y abstracta, una ley que obliga a la voluntad individual, pero que es totalmente impotente frente a la realidad de las cosas. En el sistema de Kant, el mundo moral, el reino de los fines, se opone al mundo natural, el mundo de las causas y los efectos. Podemos *postular* una unidad de estos dos mundos, pero no podemos *probarla* nunca; se queda en vano deseo. *Fiat iustitia, pereat mundus,* es la máxima de esta moral. Al cumplir con su deber, el individuo debe negar al mundo y destruirse a sí mismo. Pues su naturaleza moral es incompatible con su naturaleza física; su deber está en eterno conflicto con su felicidad. "La conciencia moral considera que el deber es la realidad esencial... Pero esta conciencia moral, al mismo tiempo, encuentra ante sí la supuesta libertad de la naturaleza: aprende por experiencia que la naturaleza no se preocupa de darle a la conciencia un sentido de la unidad entre la realidad de ésta y la de la naturaleza, y por ahí descubre que la naturaleza puede permitirle que sea feliz, pero puede tal vez no permitírselo... Entonces encuentra motivo para lamentarse de una situación en la que no hay correspondencia entre ella misma y lo existente, y deplorar la injusticia por la cual su objeto se reduce simple-

mente a la forma de un puro deber, y por la cual se ve impedida de ver este objeto en sí mismo y realizado en acto." [23]

Uno de los objetivos principales de la teodicea de Hegel es suprimir estas inútiles lamentaciones. Según él, provienen de un profundo error de interpretación de lo que sea y signifique la realidad ética. El verdadero orden ético, la "substancia" ética no podemos encontrarla en una simple ley moral. Está expresa con un sentido mucho más alto, con una realidad actual y concreta, en la vida del estado. "El Estado, dice Hegel en su *System der Sittlichkeit,* en el cual introduce su clara distinción entre *Moralität* y *Sittlichkeit,* es el mismo espíritu absoluto y verdadero, que no reconoce ninguna regla abstracta de lo bueno y lo malo, de lo vergonzoso y lo mezquino, de la astucia y el engaño"

En cierto sentido, aquí tenemos una transmutación de valores, una inversión de todas las normas anteriores. De acuerdo con esta revaloración, no existe ya ninguna obligación moral para el estado. La moral vale para la voluntad individual, no para la voluntad universal del estado. Si algún deber tiene el estado es el deber de conservarse a sí mismo. "Es un principio generalmente conocido y admitido, dice Hegel en su tratado sobre la constitución de Alemania, que el interés particular del estado es lo que importa por encima de todo. El Estado es el espíritu que habita en el mundo, y se realiza a sí mismo en el mundo mediante la conciencia, mientras que en la naturaleza el espíritu se actualiza solamente como alteridad de sí mismo, como espíritu durmiente... La marcha de Dios por el mundo es lo que constituye el Estado... Al concebir el Estado, no hay que pensar en estados particulares, sino más bien contemplar sólo la *Idea:* Dios como real en la tierra." [24]

A este respecto, la doctrina de Hegel no sólo está en franca oposición, con todas las teorías anteriores del derecho natural, sino también con las teorías románticas del estado. Sin duda, Hegel le debía mucho al romanticismo. Algunas de sus ideas

23 *Fenomenología del Espíritu,* II.
24 *Filosofía del Derecho,* § 258.

fundamentales las acepta. En su concepción general de la historia y en su idea del "espíritu nacional", la influencia de Herder y de los primeros escritores románticos es manifiesta. Pero su política se basa en principios completamente distintos. Su conexión con el pensamiento romántico es sólo negativa. Rechaza las teorías "mecánicas", según las cuales el estado no es más que un agregado de voluntades individuales, que se mantienen unidas por los vínculos legales de un contrato social o de un contrato de sumisión. Igual que los escritores políticos románticos, Hegel afirma que el estado posee una unidad "orgánica". En un organismo de esta índole, el todo "antecede" a las partes, según la definición de Aristóteles. Pero en cuanto a la naturaleza de este todo orgánico, la noción que de ella tiene Hegel se aparta de la de casi todos los escritores románticos. La expresión misma, "unidad orgánica", no puede usarla él en el mismo sentido con que la empleó Schelling, el verdadero filósofo del romanticismo. La unidad de Hegel es una unidad dialéctica; una unidad de los contrarios. No solamente permite, sino que implica las tensiones y oposiciones más poderosas. Desde este punto de vista, Hegel tenía que rechazar todos los ideales estéticos de Schelling y de Novalis. Novalis había hablado del estado como de un "hermoso individuo". En su ensayo sobre *La Cristiandad o Europa,* había soñado con la unidad de todas las naciones cristianas bajo la guía y la autoridad de una iglesia universal, verdaderamente "católica". Este ideal de paz política y religiosa no era el ideal de Hegel. Según éste, es menester introducir en el pensamiento político lo que él llama "la seriedad, el sufrimiento, la paciencia y la labor de lo negativo." [25]

El papel negativo de la vida política está contenido en el hecho de la guerra. Abolir la guerra o acabar con ella sería el golpe de muerte para la vida política. Es un puro utopismo pensar que los conflictos entre naciones puedan zanjarse por medios legales, por tribunales internacionales de arbitraje. No existe ningún pretor que pueda juzgar a los estados; y la

25 *Fenomenología del Espíritu,* Prefacio. p. 17.

idea kantiana de una paz perpetua, lograda mediante una sociedad de naciones que resuelva las disputas y armonice las discordias en virtud de un poder reconocido por cada uno de los estados individuales, esta idea implicaría la unanimidad de los estados, la cual a su vez se fundaría siempre en voluntades individuales y sería, por lo tanto, extraordinariamente contingente.[26] "Siendo así que los estados, en sus relaciones para el sostenimiento propio, se oponen los unos a los otros como voluntades particulares, y que la validez de los tratados depende de esto; y siendo así que el contenido de la voluntad particular del estado es su propio bienestar, este bienestar es la suprema ley en relación de un estado con otro." [27]

Desde su primera juventud, Hegel había rechazado todo ideal "humanitario". Declaró que el "amor universal de la humanidad" no es más que una "insípida invención". Ese amor, que no tiene realmente ningún objeto concreto, es somero y artificial.[28] Es mucho mejor aceptar todos los defectos inherentes a la vida política real, que entregarse a esas vagas generalidades. "Cada estado, aunque pueda ser declarado ruin de acuerdo con los principios de alguien, aunque deba reconocerse que tiene esta u otra imperfección, posee siempre, si pertenece a los estados avanzados de nuestros tiempos, los elementos esenciales de su verdadera existencia. Pero, como es más fácil descubrir defectos que comprender características positivas, es fácil caer en el error de olvidarse del organismo interno del estado mismo, mientras tratamos de sus fases extrínsecas. El estado no es una obra de arte; existe en el mundo, y por ende en la esfera de la opción, del accidente y el error. De ahí que el mal comportamiento de sus miembros pueda desfigurarlo de muchas maneras. Pero el ser humano más deforme, el criminal, el inválido, el lisiado, siguen siendo siempre seres humanos: lo afirmativo, la vida, subsiste a pesar de todos los defectos, y aquí nos ocu-

26 *Filosofía del Derecho*, § 333.

27 *Ibid.*, § 336.

28 Hegel, *Theologische Jugendschriften*, pp. 295, 323.

pamos de lo afirmativo solamente."[29] A diferencia de Novalis, a Hegel no le interesa la belleza del estado, sino su "verdad". Y según él, esta verdad no es una verdad moral; es más bien "la verdad que reside en el poder." "Los hombres son bastante necios para olvidarse... en su entusiasmo por la libertad de conciencia y la libertad política, de la verdad que reside en el poder." Estas palabras, escritas en 1801, hace como 150 años, contienen el más claro y más crudo programa de fascismo que haya propuesto jamás ningún escritor político o filosófico.

El mismo principio vale no sólo para la conducta de las naciones y los estados, sino también para aquellos individuos excepcionales que determinan el curso del mundo político y son quienes verdaderamente hacen la historia. También ellos están exentos de toda obligación moral. Medir sus actos de acuerdo con nuestras normas convencionales sería ridículo. En el sistema de Hegel, el culto del estado se combina con el culto del héroe. La grandeza del héroe no tiene nada que ver con sus llamadas "virtudes". Puesto que grandeza significa poder, es evidente que el vicio es tan grande como la virtud. Una idea moral abstracta da origen a esa interpretación "psicológica" de la historia que trata de rebajar todos los grandes hechos y los héroes, refiriéndolos a motivos psicológicos mezquinos e insignificantes. "Esta es una idea de psicólogos lacayos, para quienes ningún hombre es héroe, y no porque no haya héroes, sino porque ellos mismos no son más que lacayos."[30] De esta interpretación de la historia, Hegel habla siempre con el mayor desprecio.

Cierto es que él no se hacía ilusiones sobre los motivos de la mayor parte de las grandes acciones políticas. No intenta nunca "idealizar" estos motivos. También en este punto se encuentra muy lejos de un optimismo trivial. Sabe muy bien que las ambiciones personales no sólo participan en todas las grandes acciones políticas, sino que, en la mayoría de los casos, constituyen la verdadera fuerza impulsora. Todo esto no

29 *Filosofía del Derecho*, § 258.
30 *Ibid.*, § 124.

reduce su mérito, sino que más bien lo aumenta. El que habla de las pasiones humanas en un tono desdeñoso se impide a sí mismo ver el carácter verdadero del proceso histórico. La fuerza que produce todas las acciones históricas y les da una existencia determinada es la necesidad, el instinto, la inclinación, la pasión del hombre. Este es el derecho absoluto de la existencia personal: *sentirse* satisfecho en la propia actividad y labor. "Afirmamos, pues, que nada se ha producido sin que hubiera un interés por parte de los actores, y si el interés puede llamarse pasión, podemos afirmar absolutamente que nada grande se ha producido en el mundo sin *pasión*. Dos elementos, por lo tanto, entran en el objeto de nuestra investigación; el primero es la Idea, el segundo es el complejo de las pasiones humanas; el uno es la trama, el otro la urdimbre del gran tapiz de la Historia Universal."

Los moralistas abstractos consideran la pasión como una cosa de aspecto siniestro, y más o menos inmoral. Pero también en este punto Hegel acepta la concepción maquiavélica de la *virtù*. "Virtud" significa fuerza; y no hay en la vida humana motivo más fuerte y poderoso que las grandes pasiones. La Idea misma no se actualizaría si no empeñara todas las pasiones humanas. "El interés especial de la pasión es por tanto inseparable del desarrollo activo de un principio general; pues lo Universal resulta de lo especial y determinado, y de su negación. Lo particular compite con su congénere, y el encuentro provoca cierta pérdida. La idea general no es la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que se expone al peligro. Permanece en el trasfondo, inalterada e indemne. Esto puede llamarse la *astucia de la razón*, la cual pone a las pasiones a trabajar para ella, mientras que lo que desenvuelve su existencia por medio de ese impulso paga las costas y sufre las pérdidas."[31]

Basándose en esta idea de la historia universal, Hegel suprime la distinción común entre actos "egoístas" y actos "altruístas". El "inmoralismo" de Nietzsche no fué un rasgo nuevo; ya lo había anticipado el sistema de Hegel. "A la

[31] *Filosofía de la Historia*, p. 34.

primera mirada la Historia nos convence de que las acciones de los hombres proceden de sus necesidades, sus pasiones, sus caracteres y capacidades; e imprime en nosotros la creencia de que esas necesidades, pasiones e intereses son las únicas fuentes de la acción, los agentes eficientes en la escena de la actividad. Entre estos pueden tal vez encontrarse propósitos de índole liberal o universal, benevolencia tal vez, o patriotismo noble; pero estas virtudes y nociones generales son insignificantes comparadas con el Mundo y lo que pasa en él... Las pasiones, los propósitos particulares y la satisfacción de deseos egoístas son, por otra parte, fuentes de acción muy eficaces. Su poder reside en el hecho de que no respetan ninguna de las limitaciones que la justicia y la moral pudieran imponerles; y en que estos impulsos naturales ejercen sobre el hombre una influencia más directa que la disciplina artificial y fastidiosa que tiende al orden y a la represión, a la ley y la moral." [32]

A Hegel no le asustaba el egoísmo; fué el primer pensador filosófico que no lo consideró ya como un mal inevitable, sino que lo elevó al rango de un principio "ideal". El fué quien introdujo el concepto de *sacro egoísmo* que, después, representó un papel tan decisivo y desastroso en la vida política moderna. Cierto es que después de los tiempos de Hegel el centro de interés se trasladó. El mismo consideraba a los individuos como muñecos del gran espectáculo de títeres de la historia universal. Según él, el autor y dramaturgo del drama histórico es la "Idea"; los individuos no son más que "agentes del espíritu del mundo".[33] Posteriormente, cuando la metafísica de Hegel había perdido su influencia y su fuerza persuasiva, esta concepción se volvió del revés: las "ideas" pasaron a ser los agentes de los individuos, y éstos fueron los verdaderos "caudillos".

La teoría política de Hegel es una cuenca entre dos grandes corrientes de pensamiento. Es el punto que separa dos épocas, dos culturas, dos ideologías. Se encuentra en la línea

32 *Filosofía de la Historia*, p. 21.
33 *Ibid.*, p. 32.

divisoria entre el siglo XVIII y el XIX. Hegel estaba firmemente convencido de que ningún pensador individual podía rebasar su propio tiempo. "La filosofía es la aprehensión de su tiempo por el pensamiento. Por lo tanto, es tan insensato imaginar que alguna filosofía pueda trascender su mundo presente, como que un individuo pueda desprenderse de su tiempo y saltar por encima de Rodas." Esta es la expresión más característica de la diferencia entre el espíritu de la Ilustración y el nuevo espíritu del siglo XIX. Ni los enciclopedistas franceses ni Kant tuvieron miedo de pensar *contra* su propio tiempo. Tuvieron que combatir el *ancien régime;* y estaban convencidos de que la filosofía participaba en esta lucha y era una de sus armas más potentes. Pero Hegel no podía ya asignarle este papel a la filosofía. Tenía que convertirse en el filósofo de la *historia.* El pensamiento filosófico puede describir y expresar la historia, pero no puede crearla y transformarla. El "historicismo" de Hegel es el correlato necesario de su racionalismo. El uno sirve para ilustrar e interpretar al otro. Este es uno de los grandes méritos, pero al mismo tiempo es una de las esenciales limitaciones de la teoría política de Hegel. Esta teoría parece el resultado y el punto culminante del pensamiento puramente especulativo. Pero en medio de estas especulaciones percibimos siempre como bate el pulso de la vida política real. Esto le da a los conceptos hegelianos su peculiar aspecto y colorido. Casi todos los conceptos anteriores sufren un cambio profundo de sentido en su sistema. Cualquier pensador del siglo XVIII hubiera aceptado la definición de la historia del mundo dada por Hegel: "un progreso en la conciencia de libertad". De hecho, no fué Hegel sino Kant quien dió primeramente esta definición.[34] Pero ni el término "libertad", ni el término "progreso", ni siquiera el término "conciencia", significaban lo mismo en el sistema kantiano y en el hegeliano.

Lo que Hegel objetaba a Kant y a Fichte era que su idealismo fuese tan sólo un idealismo "subjetivo". Según él, ese

34 Véase el tratado de Kant *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), "Werke", ed. E. Cassirer, IV, 149 *ss.*

idealismo nos depara una filosofía de la reflexión *(Reflexions-philosophie)*, y no una filosofía de la realidad. La teoría de Hegel ha sido ensalzada, lo mismo que criticada, por ser un resultado del pensamiento "constructivo". Pero no era ya constructivo en el sentido mismo en que lo fueron los sistemas del siglo XVIII. Era más bien contemplativo; se contentaba con una interpretación de la realidad histórica dada. Kant había declarado que el entendimiento humano no encuentra simplemente las leyes de la naturaleza, sino que es él mismo la fuente de las leyes de la naturaleza; "el entendimiento no obtiene sus leyes *(a priori)* de la naturaleza, sino que se las prescribe a ella." [35] El mismo principio vale para él en el campo del pensamiento ético. Tampoco aquí se somete el hombre simplemente a las leyes que le impongan la voluntad de Dios o cualquier otra autoridad. La voluntad de todo ser racional es una "voluntad legisladora universal". Un ser racional no obedece otra ley que la que él mismo se da.[36] También en Fichte esta autonomía de la voluntad se convierte en el supremo principio metafísico.

Hegel no negó o suprimió simplemente el idealismo de Kant y Fichte, ni rebajó el valor de los ideales políticos de la Revolución Francesa. En su juventud le habían impresionado vivamente. Cuando Hegel era todavía un estudiante en el Seminario teológico de Tubinga, llegaron a Alemania las primeras noticias de la Revolución Francesa que llenaron de entusiasmo lo mismo a él que a sus amigos Schelling y Hölderlin. Aún después, cuando Hegel se había convertido en un duro adversario de la Revolución, nunca habló de ella como un enemigo declarado. "A estas concepciones generales... —las Leyes de la Naturaleza y la substancia de lo bueno y de lo justo— se les ha dado el nombre de Razón. El reconocimiento de la validez de estas leyes se designó con el término *Eclaircissement (Aufklärung*, ilustración). De Francia pasó a

[35] Kant, *Prolegomena*, § 36; cf. *Crítica de la Razón Pura*, 1ª ed., p. 127.

[36] Véase Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. esp., Madrid, Espasa-Calpe, Col. Universal.

Alemania y creó un nuevo mundo de ideas. El criterio absoluto —que toma el lugar de cualquier autoridad basada en la creencia religiosa y en las leyes positivas del Derecho ... — es la sentencia que dicta el Espíritu mismo sobre el carácter de lo que hay que creer y obedecer ... Puede observarse, sin embargo, que el mismo principio fué reconocido especulativamente en Alemania en la filosofía kantiana ... Este es un gran descubrimiento en relación con las profundidades más hondas del ser y la libertad. La conciencia de lo Espiritual es ahora el fundamento del edificio político, y la Filosofía, por ello, ha venido a ser predominante. Se ha dicho que la Revolución Francesa derivó de la filosofía, y no es sin razón que la Filosofía ha sido llamada *Weltweisheit* (sabiduría mundana); pues no sólo es verdad en y por sí misma, como esencia pura de las cosas, sino también verdad en su forma viva, tal como se muestra en los negocios del mundo ... La concepción, la idea del Derecho afirmó su autoridad *de una vez por todas*, y el viejo armazón de la injusticia no pudo ofrecer ninguna resistencia a su acometida. Como consecuencia de ello, se estableció una constitución acorde con la concepción del Derecho, y sobre estos cimientos tenía que basarse toda legislación futura. Nunca, desde que el sol brillara en el firmamento y los astros giraran en torno a él, se había percibido que la existencia del hombre se centra en su cabeza, es decir, en el Pensamiento, y que inspirado por él construye el mundo de la realidad ... Esto fué, por consiguiente, una gloriosa aurora mental. Todo ser pensante participó en el júbilo de esta época. La mente de los hombres fué agitada en ese tiempo por emociones de un carácter elevado; un entusiasmo espiritual se esparció por el mundo conmoviéndolo, como si la reconciliación entre lo Divino y lo Secular se hubiese efectuado por primera vez." [37]

El hombre que podía expresarse de este modo no era un simple reaccionario político. Tenía no tan sólo una visión profunda del carácter verdadero de la Revolución Francesa y de todos los ideales de la Ilustración, sino que además sen-

[37] *Filosofía de la Historia*, pp. 460-466.

tía por todo ello un respeto profundo. Con todo, no pensó que estas ideas constituyeran el medio apropiado para organizar el mundo social y político.

Lo que le objetaba a Kant, a Fichte, y a la Revolución Francesa, era que la idea de libertad, que ellos proclamaban y entronizaban, se redujera a algo "meramente formal". ¿Qué significa esta "formalidad"? Significa que el pensamiento, al encontrarse y afirmarse a sí mismo, había perdido a la vez todo contacto con el mundo real. El mundo real es un mundo histórico, y cuanto pudo hacer la Revolución Francesa fué negar y destruir el orden histórico de las cosas. Semejante distanciamiento no puede considerarse nunca una verdadera reconciliación de lo real con lo racional. Trazar un cuadro ideal de las cosas, un simple "deber ser" que se enfrente al mundo histórico, no puede constituir la tarea de la filosofía. Semejante idealismo sería vano e inútil. Hegel profesa un idealismo "objetivo", el cual, por consiguiente, no contempla las ideas como si fueran solamente algo que rondara en la mente de los hombres. Las busca en la realidad, esto es, en el curso de los acontecimientos históricos.[38]

En el campo de la política práctica y efectiva, este principio condujo a conclusiones que a veces parecen muy censurables. Hegel podía acomodarse casi con cualquier cosa —suponiendo que hubiera demostrado que el derecho es el poder. Cuando Napoleón visitó Jena en 1806, después de la batalla de este nombre en que derrotó al ejército prusiano, Hegel habló de este acontecimiento con el mayor entusiasmo. "He visto al Emperador, este alma del mundo, escribió en una de sus cartas, cabalgando por las calles". Posteriormente su opinión fué muy distinta. Napoleón fué derrotado y desterrado; Prusia se convirtió en la potencia predominante en Alemania. "El alma del mundo" se trasladó entonces a otra parte del cuerpo político. Desde entonces, Hegel se convirtió en "el filósofo del estado prusiano"; al ser nombrado profesor en Berlín, declaró que el estado prusiano estaba "fundado en la inteligencia".[39]

38 *Véase Ibid.*, pp. 9 s.

39 Véase el Discurso inaugural de Hegel pronunciado en Berlín el

Sería injusto, sin embargo, acusar a Hegel de consumado oportunismo político. No era de esos que se ponen del lado de donde sopla el viento. Como ya indicamos, siempre estableció una distinción marcada entre lo que es "real" y lo que tiene una "existencia inútil". Pero ¿cómo podemos aplicar esta distinción a nuestra vida política e histórica? ¿Cómo podemos discernir entre lo substancial y lo accidental, entre lo que el mundo humano tiene de aparente y transitorio, y lo que hay en él de real y permanente? A esta pregunta, el sistema hegeliano sólo puede dar una respuesta. La historia universal es el juicio final. No hay otro camino que recurrir al tribunal supremo, cuyo juicio es infalible e irrevocable. Ni siquiera los "espíritus nacionales" pueden eludir este juicio. "El espíritu de una nación es un ser individual, que tiene la particularidad de su actualidad objetiva y la conciencia de sí mismo. Es limitado por razón de esta particularidad. Los destinos y las obras de los estados en sus relaciones mutuas son la dialéctica visible de la naturaleza finita de estos espíritus. De esta dialéctica se produce el espíritu universal, el espíritu del mundo, el espíritu ilimitado. Este tiene más derecho que ninguno, y ejerce su derecho sobre los espíritus inferiores en la historia del mundo. La historia universal es el juicio final." [40]

Si estudiamos la influencia que ejerció la filosofía de Hegel sobre los desarrollos ulteriores del pensamiento político, encontramos en este punto una completa inversión de una de sus ideas fundamentales. A este respecto, el hegelianismo es uno de los fenómenos más paradójicos de la vida cultural moderna. Tal vez el ejemplo mejor y más notable del carácter dialéctico de la historia lo dé el destino del propio hegelianismo. El principio que defendió Hegel se convierte de repente en su contrario. La lógica y la filosofía de Hegel parecían un triunfo de lo racional. El único pensamiento que la filosofía trae consigo es la simple concepción de la

22 de octubre de 1818, en "Sämtliche Werke", VI, xxx-xl, y en *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. G. Lasson (2ª ed., Leipzig, Felix Meiner, 1905), pp. lxxi-lxxvi.

[40] *Filosofía del Derecho*, § 340.

Razón, la idea de que la historia del mundo nos ofrece un proceso racional. Pero el trágico destino de Hegel fué que desencadenara inconscientemente las potencias más irracionales que hubieran aparecido jamás en la vida social y política del hombre. No hay otro sistema filosófico que haya contribuído tanto en la preparación del fascismo y el imperialismo como la doctrina del estado de Hegel, como esa "Idea divina en su existencia terrena". Hegel fué inclusive el primero en dar expresión a la idea de que, en cada época de la historia, hay *una* nación y sólo una que represente verdaderamente el espíritu del mundo, y que esta nación tiene el derecho de regir a todas las demás. "El espíritu del mundo, en su marcha hacia adelante, confiere a cada pueblo la tarea de realizar su propia vocación peculiar. Así, en la historia universal, le llega a cada nación el turno de ser la dominante en esa época pero sólo una vez puede desempeñar tal papel. Frente a este derecho absoluto a ser protagonista en la etapa presente del desenvolvimiento del espíritu del mundo, los espíritus de las demás naciones no tienen ningún derecho en absoluto, y lo mismo éstas, que aquéllas cuyas épocas pasaron, no cuentan ya para la historia universal."[41]

Jamás un filósofo de la categoría de Hegel se había expresado de este modo. En las primeras décadas del siglo XIX se produce la aparición y creciente influencia de los ideales nacionalistas. Sin embargo, el hecho nuevo en la historia del pensamiento político, el suceso preñado de consecuencias temibles y de largo alcance, fué que un sistema de *Etica* y una filosofía del *Derecho* defendieran un imperialismo nacionalista tan desenfrenado; fué que Hegel afirmara que los espíritus de las demás naciones "no tienen ningún derecho en absoluto" frente a la nación que, en un momento histórico dado, tiene que ser considerada como el único "agente del espíritu del mundo".

Hay un punto, sin embargo, en que la diferencia entre la doctrina de Hegel y las modernas teorías del estado totalitario se hace manifiesta. Aunque es cierto que Hegel excep-

[41] *Ibid.*, § 347.

tuó al estado de toda obligación moral, y afirmó que las normas de moralidad pierden su pretendida universalidad al pasar de los problemas de la vida y la conducta privadas a la conducta de los estados, cierto es también que quedan todavía otros vínculos de los cuales el estado no podía liberarse. En el sistema hegeliano el estado pertenece a la esfera del "espíritu objetivo". Pero esta esfera no es más que un elemento o una fase de la actualización o realización de la Idea por sí misma. En el proceso dialéctico, a esta esfera la trasciende aquella otra que se llama, en lenguaje hegeliano, el reino de la "Idea Absoluta". La Idea se desarrolla en tres fases: Arte, Religión y Filosofía. Es evidente que el estado no puede tratar a estos supremos bienes culturales como si fueran simples medios para sus propios fines. Son fines en sí mismos, a los que hay que respetar e incrementar. Es cierto que no tienen una existencia independiente fuera del estado, pues el hombre no puede fomentarlos sin haber organizado su vida social. Con todo, estas formas de vida cultural tienen un sentido y un valor independientes. No pueden ser sometidas a una jurisdicción extranjera. El estado permanece, como dice Hegel, "en el terreno de la finitud".[42] Hegel no podía subordinar el arte, la religión y la filosofía al estado.

Luego existe una esfera superior que está por encima del espíritu objetivo encarnado en el estado, y esta esfera se concibe como una potencia espiritual y, por tanto, generosa. Esta no intentaría nunca suprimir las otras energías espirituales, sino que deberá reconocerlas y darles libertad. "El fin supremo que el estado pueda alcanzar consiste en que el arte y la ciencia se cultiven y lleguen a un nivel que corresponda con el espíritu del pueblo. Este es el objetivo principal del estado; pero es un objetivo que el estado no debe producir como una obra externa, sino que debe surgir de sí mismo." [43]

Hegel habló no sólo del poder del estado, sino también de su "verdad", y fué un gran admirador de "la verdad que reside en el poder". Con todo, nunca confundió este poder

[42] *Enciclopedia*, § 483.

[43] *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, ed. Georg Lasson, "Samtliche Werke", VIII-IX (Leipzig, F. Meiner, 1919-20) 628.

con la pura fuerza física. Sabía muy bien que el simple aumento de riqueza y poder material no debe ser considerado como medida de la riqueza y la salud de un estado. En un pasaje de su *Gran Lógica* recalcó esta idea. Como él indica, el aumento de territorio de un estado puede muchas veces debilitar e inclusive disolver su forma, y convertirse por tanto en el principio de su ruina.[44]

Ya en su tratado sobre *La constitución de Alemania* había insistido Hegel en que la fuerza de un estado no consiste ni en el número de sus habitantes y de sus soldados, ni en su tamaño. La garantía de una constitución reside más bien "en el espíritu inherente y en la historia de la nación que ha estado haciendo y hace las constituciones." [45] Someter este espíritu inherente a la voluntad de un partido político o de un caudillo individual era cosa imposible para Hegel. A este respecto, él hubiera rechazado y aborrecido las modernas concepciones del estado "totalitario".

Y todavía hay otra razón por la cual Hegel no hubiera suscrito nunca estas opiniones. Uno de los principales fines y las condiciones fundamentales del estado totalitario es el principio de *Gleichschaltung*. —Coordinar homogenizando—. Para subsistir tiene que eliminar todas las demás formas de vida social y cultural y borrar todas las diferencias. Según Hegel, dicha eliminación no puede conducir nunca a una unidad verdadera y orgánica. El resultado no sería más que esa unidad "abstracta" que él denuncia sin cesar. Una verdadera unidad no borra ni suprime las diferencias; tiene que protegerlas y conservarlas. Aunque Hegel se opusiera tenazmente a los ideales de la Revolución Francesa, estaba convencido, a pesar de todo, de que la abolición de todas las distinciones en el cuerpo social y político, bajo el pretexto de reforzar el poder y la unidad del estado, significaría nada menos que el fin de la libertad. "El único canon esencial para que la libertad sea profunda y verdadera es darle a cada uno de los asuntos que pertenezcan a los intereses generales del

44 *Science of Logic*, trad. de W. H. Johnson y L. G. Struthers (Londres, George Allen & Unwin, 1929), I, 354.

45 *Enciclopedia*, § 540.

estado una organización separada, cuando sean esencialmente distintos. Esta división real tiene que hacerse; pues la libertad sólo es profunda cuando se diferencia en toda su plenitud, y cuando estas diferencias se manifiestan en la existencia."[46] Hegel pudo ensalzar y glorificar el estado, inclusive pudo hacer su apoteosis. Sin embargo, existe una diferencia clara e inequívoca entre su idealización del poder del estado y esa especie de idolatría que es característica de nuestros modernos estados totalitarios.

XVIII

LA TECNICA DE LOS MITOS POLITICOS MODERNOS

Si intentamos descomponer nuestros mitos políticos contemporáneos en sus elementos, descubrimos que no contienen ningún rasgo que sea completamente nuevo. Todos los elementos ya eran conocidos. La teoría de Carlyle del culto de los héroes y la tesis de Gobineau de la fundamental diversidad intelectual y moral de las razas, han sido examinadas una y otra vez. Pero todas estas discusiones eran, en cierto modo, puramente académicas. Para convertir las viejas ideas en armas políticas fuertes y poderosas se requería algo más. Tenían que ponerse al alcance de la comprensión de un auditorio diferente. Para este fin, se requería un nuevo instrumento, y no sólo un instrumento de pensamiento, sino de acción. Tenía que elaborarse una nueva técnica. Este era el factor final y decisivo. Para expresarlo en términos científicos, podemos decir que esta técnica tuvo un efecto catalítico. Apresuró todas las reacciones y provocó su completo efecto. Aunque el suelo destinado al "Mito del Siglo xx" había sido preparado mucho antes, su fruto no se hubiera producido sin el hábil empleo de una nueva herramienta técnica.

[46] *Ibid.*, § 541.

Las condiciones generales que favorecieron este desarrollo y contribuyeron a su victoria final aparecieron en el periodo que siguió a la primera Guerra Mundial. En ese tiempo, todas las naciones que habían participado en la guerra se encontraron en las mismas dificultades. Empezaron a percatarse de que la guerra, aun para las naciones victoriosas, no había traído una solución auténtica en ningún terreno. Por todas partes surgieron nuevas cuestiones. Los conflictos internacionales. sociales y humanos se hicieron cada vez más intensos. En todas partes dejaba sentirse esta intensidad. Pero en Francia, en Inglaterra y los Estados Unidos, quedaba siempre alguna perspectiva de resolver esos conflictos por medios ordinarios y normales. Mas en Alemania el caso era distinto. Día a día el problema se iba agudizando y complicando cada vez más. Los jefes de la República de Weimar hicieron cuanto pudieron para atender a estos problemas mediante transacciones diplomáticas y medidas legislativas. Pero todos sus esfuerzos parecía que eran en vano. En la época de la inflación y el desempleo, todo el sistema social y económico de Alemania se vió amenazado por un desplome total. Los recursos naturales parecía que se hubieran agotado enteramente. Este era el suelo apropiado para que en él crecieran y se nutrieran abundantemente los mitos políticos.

Aun en las sociedades primitivas, en las que el mito penetra y regula todo el sentimiento y la vida sociales del hombre, no opera siempre de la misma manera ni aparece con la misma fuerza. La plenitud de su fuerza la alcanza cuando el hombre tiene que enfrentarse a una situación insólita y peligrosa. Malinowski, que vivió por muchos años entre los nativos de las islas Trobriand, y que nos ha ofrecido un análisis penetrante de sus concepciones y sus ritos mágicos, ha insistido reiteradamente en este punto. Como él indica, inclusive las sociedades primitivas restringen el empleo de la magia a un campo especial de actividades. En todos aquellos casos que pueden ser tratados con medios técnicos relativamente simples, el hombre no recurre a la magia. Aparece solamente cuando el hombre se enfrenta a una tarea que parece exceder en demasía sus fuerzas naturales. Sin embargo,

queda siempre una cierta esfera a la que no afectan la magia y la mitología, esfera que, por consiguiente, puede considerarse como la secular. En ella el hombre confía en su propia destreza, y no en el poder de los ritos y fórmulas mágicos. "Cuando el indígena tiene que producir un utensilio, dice Malinowski en *The Foundations of Faith and Morals,* no acude a la magia. Es estrictamente empírico, es decir, científico, en la elección de sus materiales, en la manera como bate, corta y pule la hoja. Confía enteramente en su pericia, en su razón y en su resistencia. No resulta exagerado decir que en todas las cuestiones en que basta el conocimiento, el indígena se fía de él exclusivamente... El australiano central posee una ciencia o un conocimiento auténtico, es decir, una tradición regulada enteramente por la experiencia y la razón, y enteramente libre de cualquier elemento místico."

• •

"Existe un cuerpo de reglas, que pasa de una generación a otra, el cual se refiere a la manera como la gente vive en sus pequeños abrigos, produce el fuego por frotación, se procura la comida y la cuece, se hace el amor y se pelea... Que esta tradición secular es plástica, selectiva e inteligente, lo mismo que bien fundada, puede verse en el hecho de que el indígena adopta siempre cualquier material nuevo y apropiado que se le ofrezca." [1]

En todas aquellas tareas que no requieren esfuerzos especiales y excepcionales, o un valor y resistencia excepcionales, la magia y la mitología no aparecen. Pero siempre que hay una empresa peligrosa y de resultados inciertos, surge una magia elaborada y una mitología conectada con ella.

Esta descripción del papel de la magia y la mitología en la sociedad primitiva se aplica no menos a las fases muy adelantadas de la vida política del hombre. En situaciones desesperadas, el hombre recurre siempre a medidas desesperadas —y nuestros mitos políticos contemporáneos han sido

[1] B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (London, Oxford University Press, 1936), pp. 32 s.

estas medidas desesperadas. Si la razón nos falla, queda siempre una *ultima ratio*, queda el poder de lo milagroso y misterioso. Las sociedades primitivas no se rigen por leyes escritas, estatutos, instituciones o constituciones, declaraciones de derechos o cartas políticas. Sin embargo, inclusive las formas más primitivas de vida social presentan una organización muy clara y muy estricta. Los miembros de estas sociedades no viven en modo alguno en un estado de anarquía y confusión. Tal vez las sociedades más primitivas de que tengamos noticia sean esas sociedades totémicas que encontramos entre las tribus aborígenes de América y entre las nativas de la Australia septentrional y central, las cuales han sido cuidadosamente estudiadas y descritas en las obras de Spencer y Gillen. En estas sociedades totémicas no encontramos una mitología compleja y elaborada, comparable a la griega, a la india o a la egipcia; no encontramos un culto de los dioses personales, ni una personificación de las grandes fuerzas de la naturaleza. Pero las mantiene unidas otro poder distinto y aún más fuerte; un ritual definido, basado en concepciones míticas, en su creencia en los animales ancestrales. Cada miembro del grupo pertenece a un clan totémico especial, y está unido por ello a la cadena de una tradición fija. Tiene que abstenerse de ciertas clases de comida; tiene que observar ciertas reglas muy estrictas de exogamia o endogamia; y tiene que ejecutar en ciertas épocas, a intervalos regulares y con un orden rígido e inmutable, los mismos ritos que representan dramáticamente la vida de los antepasados totémicos. Todo esto no se impone por la fuerza a los miembros de la tribu, sino que se lo imponen sus concepciones fundamentales y míticas. El poder de estas concepciones es irresistible; jamás nadie las pone en duda.

Más tarde aparecen otras fuerzas políticas y sociales. La organización mítica de la sociedad parece quedar superada por una organización racional. En épocas quietas y pacíficas, en períodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. Parece estar a prueba de cualquier ataque. Pero en política el equilibrio nunca se establece por completo. Lo que se produce es más bien un

equilibrio inestable que un equilibrio estático. En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos.

Un sabio francés, E. Doutté, ha escrito un libro muy interesante titulado *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. En este libro trata de dar una definición concisa y tajante del mito. Según Doutté, los dioses y demonios que encontramos en las sociedades primitivas no son sino personificaciones de deseos colectivos. El mito, dice Doutté, es *le désir collectif personifié,* el deseo colectivo personificado. Esta definición fué dada hace unos treinta y cinco años. Naturalmente, el autor no sabía de nuestros problemas políticos actuales, ni pensaba en ellos. Hablaba como un antropólogo que se ocupa del estudio de las ceremonias religiosas y los ritos mágicos de las tribus salvajes del Norte de Africa. Sin embargo, esta fórmula de Doutté podría emplearse como la expresión más lacónica e incisiva de la idea moderna del caudillaje o la dictadura. El anhelo de caudillaje aparece tan sólo cuando un deseo colectivo ha alcanzado una fuerza abrumadora y, por otra parte, se ha desvanecido toda esperanza de cumplir este deseo por la vía ordinaria y normal. En esos tiempos, el deseo no sólo se siente hondamente, sino que se personifica. Se ofrece ante los ojos de los hombres bajo una forma concreta, plástica e individual. La intensidad del deseo colectivo encarna en el caudillo. Se declara que los vínculos sociales anteriores —la ley, la justicia, las constituciones— carecen de todo valor. Lo único que queda es el poder místico y la autoridad del caudillo; y la autoridad del caudillo es la suprema ley.

Es manifiesto, sin embargo, que la personificación de un deseo colectivo no pueden llevarla a cumplimiento de la misma manera una gran nación civilizada y una tribu salvaje. Cierto es que el hombre civilizado puede estar sometido a las más violentas pasiones, y cuando estas pasiones llegan a su punto culminante, es capaz de ceder a los impulsos más irracionales. Pero, aun en este caso, no puede olvidar enteramente o rechazar la exigencia de racionalidad. Para poder creer tiene que encontrarle a la creencia ciertas "razones"; tiene que formar una "teoría" que justifique sus credos. Y esta teoría, por lo menos, no es primitiva; por el contrario, es muy elaborada.

La creencia de la vida salvaje de que todos los poderes humanos y naturales pueden condensarse y concentrarse en un hombre individual, podemos entenderla fácilmente. El mago, si es el hombre indicado, si conoce los hechizos mágicos, y si sabe utilizarlos en el momento debido y con el debido orden, es dueño de todo. Puede evitar todos los males, puede derrotar a cualquier enemigo; domina todas las fuerzas naturales. Todo esto se encuentra tan lejos de la mente moderna que parece completamente inconcebible. Pero, si bien el hombre moderno ya no cree en la magia natural, no ha abandonado en modo alguno la creencia en una especie de "magia social". Cuando la gente siente un deseo colectivo con toda su fuerza e intensidad, puede ser persuadida fácilmente de que sólo necesita el hombre indicado para satisfacerlo. En este punto, la teoría del culto del héroe de Carlyle dejó sentir su influencia. Esta teoría prometía una justificación racional para ciertas concepciones que, por su origen y tendencia, nada tenían de racionales. Carlyle había afirmado que el culto de los héroes es un elemento necesario de la historia humana. No puede dejar de existir hasta que deje de existir el hombre mismo. "En todas las épocas de la historia del mundo encontraremos que el gran hombre ha sido el salvador indispensable de su época: el rayo sin el cual jamás hubiese ardido el combustible." [2] La palabra del gran hom-

2 Carlyle, *On Heroes*. Conf. 1. pp. 13 ss Ed. del Cent., V. 13.

bre es la sabia palabra curativa en la que todos pueden creer.

Pero Carlyle no concibió su teoría como un programa político definido. La suya era una concepción romántica del heroísmo, muy distinta de la de nuestros "realistas" políticos modernos. Los políticos modernos han tenido que emplear unos medios mucho más drásticos. Tenían que resolver un problema que, en muchos respectos, se parece a la cuadratura del círculo. Los historiadores de la civilización humana nos han dicho que la humanidad tenía que pasar en su desenvolvimiento por dos fases diferentes. El hombre empezó como *homo magus;* pero de la edad de la magia pasó a la edad de la técnica. El *homo magus* de los tiempos anteriores y de la civilización primitiva se convirtió en un *homo faber,* en un artífice y un artesano. Si aceptamos semejante distinción histórica, nuestros mitos políticos aparecen en verdad como una cosa bien extraña y paradójica. Pues lo que en ellos encontramos es una mezcla de dos actividades que parecen excluirse mutuamente. El político moderno ha tenido que aunar en sí mismo dos funciones completamente distintas y hasta incompatibles. Tiene que actuar a la vez como *homo magus* y como *homo faber.* Es el sacerdote de una religión nueva, enteramente irracional y misteriosa. Pero cuando tiene que defender y propagar esta religión, procede muy metódicamente. No deja nada al azar; cada paso lo prepara y premedita cuidadosamente. Esta extraña combinación constituye uno de los rasgos más notables de nuestros mitos políticos.

Siempre se ha descrito al mito como resultado de una actividad inconsciente y como un producto libre de la imaginación. Pero aquí nos encontramos con un mito elaborado de acuerdo con un plan. Los nuevos mitos políticos no surgen libremente, no son frutos silvestres de una imaginación exuberante. Son cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos. Le ha tocado al siglo XX, nuestra gran época técnica, desarrollar una nueva técnica del mito. Como consecuencia de ello, los mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cual-

quier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones. Esto es una cosa nueva, y una cosa de importancia decisiva. Ha mudado la forma entera de nuestra vida social. Fué en 1933 cuando el mundo empezó a preocuparse algo respecto del rearme de Alemania, y de sus posibles repercusiones internacionales. Pero, de hecho, este rearme había empezado muchos años antes, aunque pasara casi inadvertido. El verdadero rearme empezó con la aparición y el auge de los mitos políticos. El rearme militar posterior era tan sólo una complicidad posterior al hecho; pero el hecho era un hecho consumado mucho antes. El rearme militar era solamente la consecuencia necesaria del rearme mental producido por los mitos políticos.

El primer paso que había que dar era un cambio en la función del lenguaje. Si estudiamos el desenvolvimiento del discurso humano vemos que, en la historia de la civilización, la palabra cumple dos funciones completamente distintas. Para decirlo brevemente, podemos llamar a estas funciones empleo semántico y empleo mágico de la palabra. Aun entre las llamadas lenguas primitivas se encuentra siempre la función semántica de la palabra; sin ella no podría haber lenguaje humano. Pero en las sociedades primitivas la palabra mágica tiene una influencia predominante y abrumadora. No describe las cosas o las relaciones de las cosas; trata de producir efectos y de cambiar el curso de la naturaleza. Esto no puede hacerse sino con un arte mágico elaborado. El mago o brujo es el único que puede manejar la palabra mágica. Pero en sus manos ésta se convierte en un arma de las más poderosas. Nada puede resistir su fuerza. *Carmina vel coelo possunt deducere lunam*, dice la bruja Medea en las *Metamorfosis* de Ovidio: los cantos mágicos pueden lograr hasta que la luna baje de los cielos.

Lo más curioso es que todo esto se produzca en nuestro mundo moderno. Si estudiamos nuestros mitos políticos modernos y el empleo que de ellos se ha hecho, encontraremos para gran sorpresa nuestra que no sólo han transmutado los valores, sino que también han operado una transformación del lenguaje. La palabra mágica tiene la precedencia sobre

la palabra semántica. En nuestros días, si alguna vez ocurre que tenga que leer un libro alemán publicado en estos últimos diez años —pero no un libro político, sino teórico, un libro que trate de problemas filosóficos, históricos o económicos— descubro con gran sorpresa que ya no entiendo el idioma alemán. Se han acuñado palabras nuevas, y aun las viejas se emplean con un sentido nuevo; han sufrido un cambio profundo de significación. Este cambio de significado depende de que aquellas palabras que antes se usaban en un sentido descriptivo, lógico o semántico, se emplean ahora como palabras mágicas, destinadas a producir ciertos efectos y a estimular determinadas emociones. Nuestras palabras comunes están cargadas de significados; pero estas palabras de último cuño están cargadas de sentimientos y pasiones violentas.

No hace mucho que se publicó un pequeño libro muy interesante, titulado *El alemán nazi. Glosario del habla alemana contemporánea.* Sus autores son Heinz Paechter, Bertha Hellman, Hedwig Paechter y Karl O. Paetel. En este libro se enumeran cuidadosamente todos los nuevos términos producidos por el régimen nazi, y la lista de ellos es tremenda. Parece que tan sólo unas pocas palabras han sobrevivido a la destrucción general. Los autores intentaron traducir los nuevos términos al inglés, pero en este respecto fracasaron, a mi entender. Sólo pudieron ofrecer circumlocuciones de las palabras y frases alemanas, y no verdaderas traducciones. Pues por desgracia, o tal vez por fortuna, era imposible encontrar en el inglés una correspondencia adecuada para aquellas palabras. Lo que las caracteriza no es tanto su contenido y su significación objetiva, cuanto la atmósfera emotiva que las rodea y las envuelve. Esta atmósfera hay que sentirla; no puede traducirse ni transferirse de un clima de opinión a otro enteramente distinto. Como ilustración del caso me limito a un ejemplo notable elegido al azar. Por lo que dice el *Glosario* entiendo que en el habla alemana reciente existía una distinción marcada entre los dos términos *Siegfriede* y *Siegerfriede.* Aun para un oído alemán no resulta fácil captar

esta diferencia. Ambas palabras suenan exactamente igual, y parecen denotar la misma cosa. *Sieg* significa victoria, *Friede* significa paz; ¿cómo puede la combinación de las dos palabras producir significados enteramente distintos? A pesar de ello, se nos dice que, en el habla alemana actual, existe entre los dos términos una diferencia decisiva. Pues la *Siegfriede* es la paz lograda por medio de la victoria alemana, mientras que *Siegerfriede* significa precisamente lo contrario: se emplea para designar una paz que fuera dictada por los conquistadores aliados. Es la misma cosa con otros términos. Los hombres que acuñaron estos términos eran maestros en su arte de la propaganda política. Alcanzaron su propósito, la agitación de violentas pasiones políticas, por los medios más simples. Una palabra, o inclusive el cambio de una sílaba en una palabra, a menudo bastaba para este objeto. Al escuchar estas nuevas palabras percibimos en ellas la gama entera de las emociones humanas: odio, cólera, furia altivez, desprecio, arrogancia, desdén.

Pero el hábil empleo de la palabra mágica no lo es todo. Para que la palabra pueda producir su efecto consumado hay que completarla con la introducción de nuevos ritos. También a este respecto los caudillos políticos han procedido de una manera cabal y metódica, y han logrado un triunfo. Cada acción política tiene su ritual particular. Y como en el estado totalitario no existe la esfera privada, independiente de la vida política, toda la vida del hombre se inundó súbitamente con la marejada de los nuevos ritos. Son tan rigurosos, regulares e inexorables como aquellos ritos que encontramos en las sociedades primitivas. Cada clase, cada sexo y cada edad tiene un rito propio. Nadie podía andar por la calle, nadie podía saludar a su vecino o a su amigo sin ejecutar un rito político. E igual que en las sociedades primitivas, el descuido en uno de estos ritos establecidos ha significado la desgracia y la muerte. Ni siquiera entre los niños se ha considerado esto como un simple pecado de omisión. Se convierte en un crimen de lesa majestad contra el caudillo y el estado totalitario.

El efecto de estos nuevos ritos es manifiesto. Nada puede adormecer mejor nuestras fuerzas activas, nuestra capacidad de juicio y de discernimiento crítico, ni quitarnos nuestro sentido de la personalidad y la responsabilidad individual, como la persistente, uniforme y monótona ejecución de los mismos ritos. De hecho, en todas las sociedades primitivas que se rigen y gobiernan por ritos, la responsabilidad individual es cosa desconocida. Lo que hay en ellas es tan sólo una responsabilidad colectiva. El verdadero "sujeto moral" no son los individuos, sino el grupo. El clan, la familia, la tribu entera, son responsables de los actos de todos sus miembros. Si se comete un crimen, éste no se imputa a un individuo. Por una especie de infección o de contagio social, el crimen se extiende sobre el grupo entero. Nadie puede evitar la infección. La venganza y el castigo recaen también siempre sobre el grupo en conjunto. En aquellas sociedades que consideran la deuda de sangre como una de las supremas obligaciones, no es menester en modo alguno que la venganza recaiga sobre el propio asesino. Basta con matar a un miembro de su familia o de su tribu. En algunos casos, por ejemplo en Nueva Guinea o entre los somalíes africanos, se mata al hermano mayor del delincuente, y no a éste.

En los últimos dos siglos se han alterado completamente nuestras concepciones del carácter de la vida salvaje, en comparación con la vida de los hombres civilizados. En el siglo XVIII, Rousseau propuso su famosa descripción de la vida salvaje y del estado de naturaleza. Veía en él un verdadero paraíso de simplicidad, felicidad e inocencia. Sólo el salvaje vivía en la frescura de sus bosques natales, siguiendo sus instintos y satisfaciendo sus simples deseos. Gozaba del mayor bien, el bien de la independencia absoluta. Desdichadamente, el progreso de la investigación antropológica llevada a cabo durante el siglo XIX ha destruído enteramente este idilio filosófico. La descripción de Rousseau se convirtió exactamente en su contraria. "El salvaje, dice E. Sidney Hartland en su libro *Primitive Law,* se parece muy poco a esa criatura libre y suelta que produce la imaginación de Rousseau. Por el contrario, lo atosigan por todos lados las costumbres de

su pueblo; está atado a las cadenas de una tradición inmemorial... Estas ataduras, él las acepta como cosa consabida; nunca trata de librarse de ellas... Las mismas observaciones pueden aplicarse con frecuencia al hombre civilizado; pero el hombre civilizado es demasiado inquieto, demasiado afanoso de cambio, demasiado dispuesto a interrogar su circunstancia, para permanecer mucho tiempo en la actitud de aquiescencia." [3]

Estas palabras fueron escritas hace veinte años; pero, entretanto, hemos aprendido una nueva lección, una lección muy humillante para nuestro orgullo humano. Hemos aprendido que el hombre moderno, a pesar de su inquietud, o tal vez precisamente por causa de ella, no ha superado realmente la condición de la vida salvaje. Cuando se le somete a las mismas fuerzas, pueden regresar a un estado de completa aquiescencia. No interroga ya su circunstancia; la acepta como algo que se da por descontado.

De todas las tristes experiencias de estos últimos doce años, ésta es tal vez la más terrible. Puede compararse a la experiencia de Ulises en la isla de Circe. Pero es peor todavía. Circe había transformado a los amigos y compañeros de Ulises en seres de variadas formas animales. Pero ahora son los hombres mismos, hombres de educación e inteligencia, hombres honrados y rectos, que renuncian de repente a la suprema prerrogativa humana. Han dejado de ser agentes libres y personales. Ejecutando los mismos ritos, empiezan a sentir, a pensar y a hablar del mismo modo. Sus gestos son animados y violentos; pero ésta es tan sólo una vida artificial y ficticia. De hecho, lo que los mueve es una fuerza externa. Actúan como muñecos de un teatro de títeres, y ni siquiera saben que los hilos del espectáculo y de toda la vida individual y social del hombre, quienes los mueven desde ese momento son los caudillos políticos.

Para entender nuestro problema, este es un punto de importancia capital. Métodos de compulsión y represión se han

3 E. Sidney Hartland, *Primitive Law* (Londres, Methuen & Co., 1924), p. 138.

usado siempre en la vida política. Pero, en la mayoría de los casos, estos métodos iban enderezados a resultados materiales. Hasta los más espantosos sistemas de despotismo se contentaban con imponer a los hombres ciertas leyes de acción. Cierto es que que en las grandes luchas religiosas se hicieron los más violentos esfuerzos para regular no sólo las acciones de los hombres, sino sus conciencias. Pero estos intentos estaban condenados al fracaso; tan sólo reforzaron el sentido de la libertad religiosa. Ahora, los mitos políticos modernos procedieron de un modo muy distinto. No empezaron imponiendo o prohibiendo ciertos actos. Emprendieron la tarea de cambiar a los hombres, para poder así regular y determinar sus actos. Los mitos políticos hicieron lo mismo que la serpiente que trata de paralizar a sus víctimas antes de atacarlas. Los hombres fueron cayendo, víctimas de los mitos, sin ofrecer ninguna resistencia seria. Estaban vencidos y dominados antes de que se percataran de lo que había ocurrido.

Los medios habituales de opresión política no hubieran bastado para producir este efecto. Aun bajo la presión política más fuerte, los hombres no han dejado de vivir sus propias vidas. Siempre quedaba una esfera de libertad personal que resistiera a esta presión. Las clásicas ideas éticas de la antigüedad mantuvieron y reforzaron su poder en medio del caos y de la decadencia política del mundo antiguo. Séneca vivió en los tiempos y en la corte de Nerón. Pero esto no le impidió ofrecer en sus tratados y sus cartas morales un epítome de las ideas más elevadas de la filosofía estoica, ideas sobre la autonomía de la voluntad y la independencia del sabio. Nuestros mitos políticos modernos destruyeron todas estas ideas e ideales antes de que empezaran su obra. No tienen nada que temer por este lado. En nuestro análisis del libro de Gobineau hemos estudiado los métodos por los cuales se reprimió esta oposición. El mito de la raza operó como un poderoso corrosivo y consiguió disolver y desintegrar todos los demás valores.

Para comprender este proceso es necesario empezar con un análisis del término "libertad". Este es uno de los térmi-

nos más oscuros y ambiguos, no sólo del lenguaje filosófico, sino también del político. En cuanto empezamos a especular sobre la libertad de la voluntad, nos encontramos enredados en un intrincado laberinto de cuestiones y antinomias metafísicas. En cuanto a la libertad política, todo el mundo sabe que ésta es una de las expresiones de que más se ha usado y abusado. Todos los partidos políticos nos han asegurado que ellos son los verdaderos representantes y guardianes de la libertad. Pero siempre han definido el término a su manera propia, y lo han empleado para sus intereses particulares. La libertad ética es, en el fondo, algo mucho más simple. Está libre de esas ambigüedades que parecen inevitables lo mismo en metafísica que en política. Los hombres no actúan como agentes libres porque posean un *liberum arbitrium indifferentiae.* Lo que indica una acción libre no es la ausencia de motivo, sino el carácter de los motivos. En sentido ético, un hombre es un agente libre cuando estos motivos dependen de su juicio y de su propia convicción sobre lo que sea el deber moral. De acuerdo con Kant, libertad equivale a autonomía. No significa "indeterminismo", sino más bien una clase especial de determinación. Significa que la ley a que obedecemos en nuestras acciones no se impone desde fuera, sino que el sujeto moral se la dicta a sí mismo.

En la exposición de su propia teoría, Kant nos previene siempre contra un error fundamental. La libertad ética, declara, no es un hecho sino un postulado. No es *gegeben,* sino *aufgegeben;* no es un don de que se halle dotada la naturaleza humana; es más bien una labor, y la más ardua labor que el hombre pueda proponerse. No es un *datum,* sino una exigencia; un imperativo ético. Cumplir esta exigencia es cosa dura en tiempos de crisis social grave y peligrosa, cuando parece inminente la ruptura de toda la vida pública. En esos tiempos, el individuo empieza a sentir una profunda desconfianza en sus propias fuerzas. La libertad no es una herencia natural del hombre. Para poder poseerla tenemos que crearla. Si el hombre siguiera simplemente sus instintos naturales no se afanaría por la libertad; más bien elegiría la dependencia. Evidentemente, es mucho más fácil depender de otros que

pensar, juzgar y decidirse por sí mismo. Esto explica el hecho de que la libertad, así en la vida individual como en la política, se considere a menudo mucho más como una carga que como un privilegio. En circunstancias de una dificultad extrema, el hombre trata de librarse de esta carga. Entonces es cuando aparecen el estado totalitario y los mitos políticos. Los nuevos partidos políticos prometen, cuando menos, una escapatoria del dilema. Suprimen y destruyen el sentido mismo de la libertad; pero, al mismo tiempo, eximen al hombre de toda responsabilidad personal.[4]

Esto nos conduce a otro aspecto de nuestro problema. A nuestra descripción de los mitos políticos modernos le falta todavía un rasgo. Como hemos indicado, los caudillos políticos de los estados totalitarios han tenido que tomar a su cargo todas aquellas funciones que, en las sociedades primitivas, correspondían al mago. Tenían un poder absoluto; eran los médicos que prometían curar todos los males sociales. Pero esto no bastaba. En una tribu salvaje el brujo tiene aún otra tarea importante. El *homo magus* es, al mismo tiempo, el *homo divinans*. Revela el designio de los dioses y predice el futuro. El adivino tiene un lugar definido y representa un papel indispensable en la vida social primitiva. Inclusive en las fases muy adelantadas de la cultura política, conserva todavía la plena posesión de sus viejos derechos y privilegios. En Roma, por ejemplo, no se tomaba nunca una decisión política, no se iniciaba ninguna empresa ni se daba una batalla sin el consejo de los augures y arúspices. Cuando un ejército romano salía en campaña lo acompañaban siempre sus arúspices, los cuales formaban parte del estado mayor.

4. Stephen Raushenbush cuenta lo siguiente: "A un abarrotero alemán que se mostraba dispuesto a explicar cómo iban las cosas a un visitante norteamericano, le hablé de la impresión que teníamos nosotros de que, al entregar la libertad, se había renunciado a algo inapreciable. El replicó: 'Es que ustedes no lo entienden. Antes teníamos que preocuparnos por las elecciones, y los partidos, y el voto. Teníamos responsabilidades. Pero ahora no tenemos nada de esto. Ahora somos libres'." Véase Stephen Raushenbush, *The March of Fascism* (New Haven, Yale University Press, 1939), p. 40.

También a este respecto nuestra vida política moderna ha retrocedido bruscamente hacia formas que parecían enteramente olvidadas. Sin duda, no existe ya el tipo primitivo de sortilegio, la adivinación por la suerte; ya no se observa el vuelo de las aves ni se inspeccionan las entrañas de animales muertos. Nosotros hemos producido un método de adivinación mucho más refinado y elaborado, un método que pretende ser científico y filosófico. Pero si nuestros métodos han cambiado, la cosa misma no ha desaparecido en absoluto. Los políticos modernos saben muy bien que a las grandes masas las mueve mucho más fácilmente la fuerza de la imaginación que la pura fuerza física. Y de este saber han usado ampliamente. El político se convierte en una especie de adivino. La profecía es un elemento esencial de la nueva técnica de mando. Se hacen las promesas más improbables y hasta las imposibles; se anuncia un milenio una y otra vez.

Lo más curioso es que este nuevo arte de la adivinación no hizo su primera aparición en la política alemana, sino en la filosofía alemana. En 1918 apareció la *Decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. Nunca, tal vez, había tenido un libro filosófico un éxito tan sensacional. Fué traducido a casi todos los idiomas y leído por toda clase de lectores: filósofos y científicos, historiadores y políticos, estudiantes e investigadores, hombres de empresa y hombres de la calle. ¿Cuál era la razón de este éxito sin precedente, cuál el influjo mágico que ejercía este libro sobre sus lectores? Parecerá una paradoja, pero para mí que la causa del éxito de Spengler hay que buscarla más bien en el título del libro que en su contenido. El título *Der Untergang des Abendlandes* fué una chispa eléctrica que incendió la imaginación de los lectores de Spengler. El libro se publicó en julio de 1918, hacia fines de la primera Guerra Mundial. Por ese tiempo muchos de nosotros, si no la mayoría, nos habíamos percatado de que había algo podrido en nuestra tan ensalzada civilización occidental. El libro de Spengler expresó, de una manera aguda y cortante, esa desazón general. No era un libro científico ni mucho menos. Spengler despreciaba y desafiaba abiertamente todo método científico. "La naturaleza, afirmó él, hay que

trataría científicamente, la historia poéticamente." Pero ni este siquiera es el verdadero sentido de la obra de Spengler. Un poeta vive en el mundo de su imaginación; y un gran poeta religioso, como Dante o Milton, vive además en un mundo de visión profética. Pero no toma estas visiones por realidades; no las emplea para hacer una filosofía de la historia. Sin embargo, este fué precisamente el caso de Spengler. Presumía de haber encontrado un método por medio del cual podían preverse los acontecimientos históricos y culturales de la misma manera y con la misma exactitud con que el astrónomo predice un eclipse de sol o de luna. "En este libro se emprende por vez primera la aventura de predeterminar la historia, de seguir las fases todavía no destrenzadas del destino de una cultura, y específicamente de la única cultura de nuestros tiempos y nuestro planeta que está efectivamente en la fase de producción: la occidental europea y americana."

Estas palabras nos dan la clave del libro de Spengler y de su enorme influencia. Si fuera posible no sólo relatar la historia de la civilización humana, sino anticipar su curso venidero, se habría dado un gran paso, ciertamente. Es evidente que el hombre que hablaba de este modo no era un simple científico, como no era tampoco un historiador o un filósofo. Según Spengler, el desarrollo, la decadencia y la muerte de las civilizaciones, no dependen de las llamadas leyes de la naturaleza. Están determinadas por una fuerza más alta: la fuerza del destino. El destino, y no la causalidad, es la fuerza impulsiva de la historia humana. El nacimiento de un mundo cultural, dice Spengler, es siempre un acto místico, un decreto del destino. Estos actos permanecen enteramente impenetrables ante nuestros pobres, abstractos, conceptos científicos o filosóficos. "Una cultura nace en el momento en que un alma grande despierta del estado de proto-espiritualidad de la humanidad siempre infantil, y se desprende, como una forma, de lo informe; como algo mortal y definido, de lo ilimitado y perdurable... Muere cuando este alma ha realizado la suma total de sus posibilidades, bajo la forma de pueblos,

idiomas, dogmas, artes, estados, ciencias, y revierte a la proto-alma." [5]

Encontramos también el renacer de uno de los motivos míticos más antiguos. En casi todas las mitologías del mundo aparece la idea de un destino inevitable, inexorable e irrevocable. El fatalismo parece algo inseparable del pensamiento mítico. En los poemas homéricos, hasta los dioses tienen que someterse al Destino: el Destino (Moira) actúa independientemente de Zeus. En el libro décimo de la *República,* Platón dió su famosa descripción de la "rueca de la Necesidad", en la que se producen las revoluciones de todos los cuerpos celestes. El huso gira sobre las rodillas de la Necesidad, en tanto que sus hijas, Laquesis, Cloto y Atropos, diosas del Destino, están sentadas en sus tronos, Laquesis cantando el pasado, Cloto el presente y Atropos el futuro.[6] Esto es un mito platónico, y Platón distingue siempre claramente entre pensamiento mítico y pensamiento filosófico. Pero en algunos de nuestros filósofos modernos, esta distinción parece haberse borrado enteramente. Nos ofrecen una metafísica de la historia en la que aparecen todos los rasgos característicos del mito. Cuando leí por vez primera el libro de Spengler *Untergang des Abendlandes,* dio la casualidad que estaba enfrascado en el estudio de la filosofía del Renacimiento italiano. Lo que más me llamó la atención en ese tiempo fué la íntima analogía entre el libro de Spengler y algunos tratados de astrología que acababa de leer. Claro está que Spengler no trataba de leer en las estrellas el futuro de las civilizaciones. Pero sus pronósticos tienen exactamente el mismo carácter que los pronósticos astrológicos. Los astrólogos del Renacimiento no se contentaban con explorar el destino de los individuos. Su método lo aplicaban también a los grandes fenómenos históricos y culturales. Uno de esos astrólogos fué condenado por la iglesia y quemado en la pira porque pronosticó el horóscopo de Cristo, y basándose en el nacimiento de Cristo había

5 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Munich, Beck, 1918). Véase todo el cap. IV, "La Idea de Destino y el Principio de Causalidad".

6 Platón, República, 616B.

predicho el fin de la religión cristiana. El libro de Spengler era, en resumidas cuentas, una astrología de la historia; la obra de un adivino que ponía al descubierto sus sombrías visiones apocalípticas.

Pero ¿podemos poner realmente en conexión la obra de Spengler con las profecías políticas de tiempos posteriores? ¿Podemos poner ambos fenómenos en un mismo nivel? A primera vista este paralelo parece muy dudoso. Spengler profetizaba males; los nuevos caudillos políticos querían promover en sus partidarios las esperanzas más extravagantes. Spengler habló de la decadencia de Occidente; los otros hablaban de la conquista del mundo por la raza germánica. Manifiestamente, estas dos cosas no son iguales. Tampoco fué Spengler, personalmente, un partidario del movimienzo nazi. Era un conservador, un admirador y apologista de los viejos ideales prusianos; pero no le atrajo el programa de los hombres nuevos. Sin embargo, la obra de Spengler llegó a ser una de las obras de bandera del nacional socialismo. Pues ¿cuál fué la conclusión que Spengler derivó de su tesis general? Cuando se calificó a su filosofía de filosofía del pesimismo él protestó con vehemencia. El declaró que no era un pesimista. Es cierto que nuestra civilización occidental está condenada sin remedio. Pero de nada sirve lamentarse de este hecho evidente e inevitable. Si bien nuestra cultura está perdida, a la generación presente le quedan todavía otras cosas, cosas tal vez mu cho mejores. "El pueblo occidental no puede ya tener una gran pintura o una gran música... Le restan tan sólo posibilidades *extensivas.* Sin embargo, no se me alcanza que sea ninguna desventaja, para una generación sana y vigorosa, llena de esperanzas sin límite, descubrir a su debido tiempo que algunas de estas esperanzas tienen que desvanecerse... Cierto es que el resultado puede ser trágico para algunos individuos que, en sus años decisivos, se sientan abrumados por la convicción de que no les resta *a ellos* nada por conquistar en las esferas de la arquitectura, del drama y la pintura. Pero ¡qué importa si se hunden!... Al fin, la obra de los siglos le permite al europeo occidental contemplar la disposición de su propia vida en relación con el esquema general de la

cultura, y someter a prueba sus propias fuerzas y sus propósitos. Y sólo cabe desear que a los hombres de la nueva generación puede inclinarlos este libro a dedicarse a la técnica en vez de la lírica, al mar en vez de la paleta, y a la política en vez de la epistemología. No podrían hacer nada mejor." [7]

Técnica en vez de lírica, política en vez de epistemología: este consejo de un filósofo de la cultura humana podía ser comprendido fácilmente. Los hombres nuevos estaban convencidos de que realizaban la profecía de Spengler. Lo interpretaron a su propio modo. Si nuestra cultura está muerta —ciencia, filosofía, poesía, arte—, creemos un mundo nuevo y hagámonos los reyes de este mundo.

El mismo curso de pensamiento aparece en la obra de un filósofo alemán moderno, que, a primera vista, parece tener muy poco en común con Spengler y el cual desarrolló sus teorías con total independencia respecto de éste. En 1927, Martin Heidegger publicó el primer volumen de su libro *Sein und Zeit.* Heidegger fué discípulo de Husserl y era considerado como uno de los representantes más notables de la escuela fenomenológica alemana. Su libro apareció en los *Jahrbüchern für Philosophie und phaenomenologische Forschung.*[8] Pero la actitud del libro era diametralmente opuesta al espíritu de la filosofía de Husserl. Husserl había partido de un análisis de los principios del pensamiento lógico. Su filosofía entera depende de los resultados de este análisis. Su objetivo supremo era hacer de la filosofía una "ciencia exacta", fundarla sobre hechos inconmovibles y principios indudables. Esta tendencia es completamente ajena a Heidegger. Este no admite que exista cosa alguna como la verdad "eterna", como el "reino de las ideas" platónico; o que haya un método lógico estricto de pensamiento filosófico. Todo esto se dice que es fugaz. Es en vano que tratemos de elaborar una filosofía lógica; lo único que podemos dar es una *Existenzialphilosophie.* Semejante filosofía existencial no pretende darnos una verdad objetiva y universalmente válida. Ningún pensador puede dar más que la verdad de su propia

7 Spengler, *op. cit.*, pp. 40 *s.*

8 Vol. VIII (2ª ed. Halle, Niemeyer, 1929).

existencia; y esta existencia tiene un carácter histórico. Está vinculada a las condiciones especiales en que vive el individuo. Cambiar estas condiciones es imposible. Con el fin de expresar su pensamiento, Heidegger tuvo que acuñar un nuevo término. Habló de la *Geworfenheit* (el estar arrojado). Ser echado a la corriente del tiempo es un rasgo fundamental e inalterable de nuestra situación humana. No podemos salirnos de esta corriente ni podemos alterar su curso. Tenemos que aceptar las condiciones históricas de nuestra existencia. podemos tratar de comprenderlas e interpretarlas, pero no podemos cambiarlas.

No quiero decir que estas doctrinas filosóficas tuvieran una influencia directa en el desarrollo de las ideas políticas en Alemania. Muchas de estas ideas políticas surgieron de fuentes completamente distintas. Tenían un alcance muy "realista" y nada "especulativo". Pero la nueva filosofía sí debilitó y minó las fuerzas que hubieran podido ofrecer resistencia a los modernos mitos políticos. Una filosofía de la historia que consiste en sombríos vaticinios de la decadencia y la destrucción inevitable de nuestra civilización, y una teoría que considera la *Geworfenheit* del hombre como uno de sus caracteres principales, son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre. Semejante filosofía renuncia a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos. Luego, puede ser empleada como instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos.

La vuelta del fatalismo en nuestro mundo moderno nos lleva a otra cuestión general. Nos sentimos orgullosos de nuestra ciencia natural; pero no debiéramos olvidar que la ciencia natural es un logro muy tardío de la mente humana. Aún en el siglo XVII, el gran siglo de Galileo y Keplero, de Descartes y Newton, no estaba todavía establecida, ni mucho menos. Tuvo que luchar todavía para conquistar su lugar propio. Durante el Renacimiento, las llamadas ciencias ocultas —la magia, la alquimia y la astrología— eran predominantes todavía, y hasta tuvieron una nueva época de florecimien-

to. Keplero fué el primer gran astrónomo empírico que pudo describir los movimientos de los planetas en términos matemáticos exactos. Pero fué extremadamente difícil dar este paso decisivo. Pues Keplero no tuvo que luchar tan sólo contra los tiempos, sino contra sí mismo. Astronomía y astrología eran inseparables todavía. El propio Keplero fué nombrado astrólogo de la corte imperial de Praga, y hacia el término de su vida llegó a ser el astrólogo de Wallenstein. La manera como finalmente se liberó a sí mismo, es uno de los capítulos más importantes y fascinantes de la historia de la ciencia moderna. No llegó nunca a desprenderse enteramente de las concepciones astrológicas. Declaró que la astronomía es hija de la astrología, y dijo que sería impropio que la hija abandonase y despreciase a la madre. Antes del siglo XVII y del XVIII de nuestra era moderna, es imposible trazar una línea entre el pensamiento empírico y el pensamiento místico. La química científica, en el sentido moderno de este término, no existió sino hasta el tiempo de Robert Boyle y Lavoisier.

¿Cómo pudo cambiar este estado de cosas? ¿Cómo rompió la ciencia finalmente, después de innumerables esfuerzos vanos, el hechizo mágico? El principio de esta gran revolución intelectual lo describen mejor que otras las palabras de Bacon, uno de los iniciadores del pensamiento empírico moderno: *Natura non vincitur nise parendo,* la victoria sobre la naturaleza sólo puede lograrse por la obediencia. El objetivo de Bacon era hacer del hombre el dueño y señor de la naturaleza. Pero este señorío tiene que entenderse del modo debido. El hombre no puede subyugar o esclavizar a la naturaleza. Para regirla tiene que respetarla; tiene que obedecer sus reglas fundamentales. El hombre debe empezar liberándose a sí mismo; tiene que deshacerse de todas sus falacias e ilusiones, de sus idiosincrasias humanas y sus fantasías. En el primer libro de su *Novum organon,* Bacon trató de pasar revista sistemáticamente a estas ilusiones. Describió los diferentes tipos de ídolos —los *idola tribus,* los *idola specus,* los *idola fori,* y los *idola theatri*— y trató de mostrar la manera de superarlos, con el fin de allanar el camino que nos lleve a una verdadera ciencia empírica.

En política todavía no hemos encontrado este camino. De todos los ídolos humanos, los políticos, los *idola fori*, son los más peligrosos y pertinaces. Desde los tiempos de Platón, todos los grandes pensadores han hecho los mayores esfuerzos por encontrar una teoría racional de la política. El siglo XIX estuvo convencido de que había encontrado por fin el buen camino. En 1830, Auguste Comte publicó el primer volumen de su *Cours de philosophie positive*. Empezó analizando la estructura de la ciencia natural; fué de la astronomía a la física, de la física a la química, de ésta a la biología. Pero, según Comte, la ciencia natural no es más que un primer paso. Su verdadero propósito y su ambición más alta era llegar a ser el fundador de una nueva ciencia social, e introducir en esta ciencia la misma manera exacta de razonar, los mismos métodos inductivo y deductivo que encontramos en la física o la química.

El repentino desarrollo de los mitos políticos en el siglo XX nos ha permitido ver que esas esperanzas de Comte y sus discípulos y partidarios eran prematuras. La política anda todavía muy lejos de ser una ciencia positiva, no digamos una ciencia exacta. Yo no dudo de que las generaciones posteriores, mirando atrás hacia muchos de nuestros sistemas políticos, tendrán la misma impresión que un astrónomo moderno cuando estudia un libro de astrología, o un químico moderno cuando estudia un tratado de alquimia. En política no hemos encontrado todavía un terreno firme y seguro. Aquí parece que no haya ese orden cósmico claramente establecido; estamos amenazados siempre con una súbita recaída en el viejo caos. Construímos edificios altos y majestuosos, pero nos olvidamos de garantizar la seguridad de sus cimientos. La creencia de que el hombre, empleando con pericia las fórmulas y ritos mágicos, puede cambiar el curso de la naturaleza, ha prevalecido durante siglos y milenios en la historia humana. A pesar de todas las decepciones y los contratiempos inevitables, la humanidad seguía aferrándose obstinada y fuertemente, desesperadamente, a esta creencia. No hay que extrañarse, pues, de que la magia se mantenga firme todavía en nuestras acciones y nuestros pensamientos políticos. Sin

embargo, los pequeños grupos que tratan de imponer sus deseos y sus fantásticas ideas a grandes naciones y al organismo político entero pueden tener éxito por breve tiempo, inclusive pueden alcanzar grandes triunfos, pero estos triunfos tendrán que ser efímeros. Pues, al fin y al cabo, existe una lógica del mundo social, lo mismo que existe una lógica del mundo físico. Hay ciertas leyes que no se pueden violar impunemente. También en esta esfera debemos seguir el consejo de Bacon. Tenemos que aprender a obedecer las leyes del mundo social, antes de emprender la tarea de regirlo.

¿Qué puede hacer la filosofía para ayudarnos en esta lucha contra los mitos políticos? Nuestros filósofos modernos parece que hayan renunciado hace mucho tiempo a la esperanza de influir en el curso de los acontecimientos políticos y sociales. Hegel tenía la más alta opinión del valor y la dignidad de la filosofía. Con todo, fué el propio Hegel quien declaró que la filosofía llega siempre demasiado tarde para reformar el mundo. Por consiguiente, es tan insensato imaginar que una filosofía pueda trascender su tiempo, como que pueda pasar por encima de él un individuo. "Cuando la filosofía tasa sus rasgos grisáicos, es que una forma de vida ha envejecido, y por medio del gris no puede rejuvenecerse, sino tan sólo conocerse. El buho de Minerva emprende solamente el vuelo cuando se juntan las sombras de la noche." [9] Si esta frase de Hegel fuera cierta, la filosofía estaría condenada a un quietismo absoluto, a una actitud completamente pasiva respecto de la vida histórica del hombre. Tendría que aceptar simplemente y explicar la situación histórica dada, e inclinarse ante ella. En este caso, la filosofía no sería más que una especie de ociosidad especulativa. Pienso, sin embargo, que esto está en contradicción lo mismo con el carácter general de la filosofía que con su historia. El ejemplo clásico de Platón bastaría para refutar esta opinión. Los grandes pensadores del pasado fueron no sólo "sus propios tiempos captados en pensamiento". Muy a menudo tuvieron que pensar más allá de sus tiempos y contra sus tiempos. Sin este valor

[9] Hegel, *Filosofía del Derecho*, Prefacio.

intelectual y moral, la filosofía no podría cumplir su misión en la vida cultural y social del hombre.

Destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía. Un mito es, en cierto modo, invulnerable. Es impermeable a los argumentos racionales; no puede refutarse mediante silogismos. Pero la filosofía puede prestarnos otro servicio importante. Puede hacernos comprender al adversario. Para combatir un enemigo hay que conocerlo. Este es uno de los primeros principios de la buena estrategia. Conocerlo significa no sólo conocer sus defectos y debilidades: significa conocer sus fuerzas. Todos nosotros somos responsables de haber calculado mal esas fuerzas. Cuando oímos hablar por vez primera de los mitos políticos, nos parecieron tan absurdos e incongruentes, tan fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora todos hemos podido ver claramente que este fué un gran error. No debemos cometer otra vez el mismo error. Debiéramos estudiar cuidadosamente el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos. Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo combatirlo.

CONCLUSION

Lo que hemos aprendido en la dura escuela de nuestra vida política es el hecho de que la cultura humana no es en modo alguno esa cosa firmemente establecida que creíamos. Los grandes pensadores, los hombres de ciencia, los poetas y artistas que establecieron los cimientos de nuestra civilización occidental, estuvieron convencidos muchas veces de que habían construído para la eternidad. Tucídides, al hablar de su nuevo método histórico y contraponerlo al estilo mítico anterior, dijo que su obra era "una posesión perdurable": κτῆμα ἐς ἀεί. Horacio llamó a sus poemas un *monumentum aere perennius,* un monumento más duradero que el bronce, al que no destruirían los años incontables y el correr de las edades. Parece, sin embargo, que tenemos que considerar las grandes obras maestras de la cultura humana de un modo mucho más humilde. No son eternas ni inexpugnables.

Nuestra ciencia, nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión constituyen solamente la capa superior de un estrato mucho más antiguo, el cual llega hasta una gran profundidad. Debemos estar siempre preparados para las sacudidas violentas que puedan conmover nuestro mundo cultural y nuestro orden social hasta sus cimientos mismos.

Para ilustrar la relación entre el mito y las demás grandes fuerzas culturales, podemos emplear tal vez un símil tomado de la propia mitología. Encontramos en la mitología babilonica una leyenda que describe la creación del mundo. Se nos dice que Marduk, el dios supremo, tuvo que sostener un terrible combate antes de que pudiera empezar su obra. Tuvo que vencer y subyugar a la serpiente Tiamat y a los otros dragones de las tinieblas. Mató a Tiamat y amarró a los dragones. Con los miembros de la monstruosa Tiamat formó el mundo y le dio a éste su forma y su orden. Hizo el cielo y la tierra las constelaciones y planetas, y determinó sus movimientos. Su última obra fué la creación del hombre. De este modo, el orden cósmico surgió del caos primitivo, y se mantendrá por el resto de los tiempos. "La palabra de Marduk, dice la épica babilónica de la creación, es eterna; su designio es inalterable, ningún dios puede cambiar lo que viene de su boca".[1]

El mundo de la cultura humana puede describirse con las palabras de esta leyenda babilónica. No pudo surgir sino hasta que se combatió y se dominó la tiniebla del mito. Pero los monstruos míticos no quedaron completamente destruídos. Fueron utilizados para la creación de un nuevo universo, y en éste perviven todavía. Las fuerzas del mito fueron reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores. Mientras estas fuerzas intelectuales, éticas y artísticas están en plenitud, el mito está domado y sujetado. Pero en cuanto empiezan a perder su energía, el caos se presenta nuevamente. Entonces el pensamiento mítico empieza nuevamente a erguirse y a inundar toda la vida social y cultural del hombre.

1 Véase P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier* (Estrasburgo, Trübner, 1890), pp. 279 *ss.*

INDICE DE NOMBRES

INDICE GENERAL

PRIMERA PARTE

¿QUE ES EL MITO?

SEGUNDA PARTE

LA LUCHA CONTRA EL MITO EN LA HISTORIA DE LA TEORIA POLITICA

TERCERA PARTE

EL MITO DEL SIGLO XX

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de junio de 2004 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.